Pe copertă: Serafim, detaliu de frescă, Domul din Monreale

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700505
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
DIONISIE AREOPAGITUL, sfânt

Despre ierarhia cerească / Dionisie Areopagitul; trad. din lb. greacă, introd., note și glosar de Marilena Vlad. – Ed. bilingvă. – Iași: Polirom, 2021
Conține bibliografie

ISBN 978-973-46-8730-5

I. Vlad, Marilena (ed. șt.)

2

Printed in ROMANIA

Dionisie Areopagitul

DESPRE IERARHIA CEREASCĂ

Ediție bilingvă

Traducere din limba greacă, introducere, note și glosar de Marilena Vlad

POLIROM
2021

Introducere

1. Tratatul *Despre ierarhia cerească* în economia corpusului areopagitic

Despre ierarhia cerească face parte dintr-un corpus de texte care ni s-a transmis sub numele lui Dionisie Areopagitul. În același corpus intră tratatele *Despre numele divine*, *Teologia mistică*, *Despre ierarhia bisericească*, precum și zece scrisori. Fiecare dintre cele patru tratate are un câmp de referință bine definit, astfel încât ele par independente din punct de vedere doctrinar. *Despre numele divine* analizează tipurile de realități inteligibile prin care putem lăuda pe Dumnezeu și explică ce sens primesc conceptele – precum binele, ființa, viața – atunci când sunt aplicate lui Dumnezeu. *Teologia mistică* se află la antipodul acestui tip de discurs ce transformă limbajul uman într-unul adecvat divinității. Ea arată că, la limită, nimic nu se poate *afirma* despre Dumnezeu, ci despre el se poate vorbi mai degrabă prin *suprimarea* tuturor atributelor pe care, în primă instanță, le aplicăm ca laude. *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească* trec într-un alt registru filozofic și teologic. Ele nu se referă în primul rând la dumnezeirea însăși – fie în mod afirmativ, fie în mod negativ –, ci încearcă să descrie felul în care se constituie realitatea creată de Dumnezeu, cu cele două niveluri majore ale ei: cel îngeresc, respectiv cel uman.

La prima vedere, *Ierarhia cerească* poate părea o simplă descriere a unui nivel al realității guvernate de existența divină. Dar o asemenea impresie este reductivă, dacă nu cu totul greșită. Tocmai de aceea, tratatul are nevoie de o atenție și o introducere speciale, pentru a putea fi receptat așa cum trebuie, în toată

profunzimea lui. În mod obişnuit, suntem tentaţi să îl punem la un loc cu *Ierarhia bisericească* şi să considerăm cele două tratate ca nişte expuneri succesive a două niveluri distincte din ierarhia realităţii. Dar, de fapt, nici *Ierarhia cerească* şi nici *Ierarhia bisericească* nu au scopul primordial de a descrie nişte niveluri ale realităţii, aşa cum s-ar desprinde ele, într-o decurgere descendentă, pornind de la sursa tuturor lucrurilor, adică de la Dumnezeu. Din contră, sub acest titlu (*Despre ierarhia cerească*) ce pare să anunţe o structură, o clasificare, o serie de niveluri subordonate unele altora, Dionisie continuă să ne arate că Dumnezeu este prezent în realitate, respectiv că fiinţele ce compun realitatea îşi capătă sensul propriu prin felul în care reflectă prezenţa divină, intrând în relaţie cu ea.

Individualizând acest tratat, traducându-l în mod izolat, ne propunem să scoatem în evidenţă importanţa lui pentru istoria ideilor, tipul de experienţă mentală pe care Dionisie o întreprinde, dar, mai ales, majora contribuţie conceptuală a acestui text, şi anume constituirea conceptului de „ierarhie".

Un tratat despre îngeri este marcat în mod inevitabil de mai multe paradoxuri. În mod esenţial, îngerii sunt inaccesibili cunoaşterii omeneşti. Nu putem cuprinde în mod direct natura lor, iar experienţa existenţei lor nu poate fi decât una privilegiată. Mai mult, însuşi termenul *înger* (ἄγγελος, „mesager", „vestitor") indică o fiinţă a cărei esenţă constă în mediaţie, în relaţia pe care o stabileşte, mai mult decât într-o natură precisă, care ar putea deveni obiectul cunoaşterii noastre. Totuşi, la un alt nivel, îngerii sunt nişte entităţi foarte prezente în cărţile Vechiului şi Noului Testament, precum şi în textele liturgice. Ei apar ca un fel de mărturie a unei lumi care în primă instanţă ne scapă, deşi tocmai prin ea avem acces la o iniţiere mai înaltă, anume cea despre prezenţa lui Dumnezeu în realitate. Avem în îngeri nişte semne – necunoscute, sau nu direct accesibile – despre ceea ce, deşi ne depăşeşte cunoaşterea imediată, o deschide în acelaşi timp spre un orizont mult mai larg. De aceea, tratatul *Despre ierarhia cerească* nu este o simplă expunere despre îngeri, ci este, în esenţa lui, profund problematizant. Dionisie îşi construieşte analiza proiectând o serie de posibile obiecţii faţă de propriul discurs. În plus, în loc să descrie lumea îngerilor, el discută mai degrabă cum

anume putem vorbi noi despre îngeri, care este sensul unui astfel de discurs şi cum poate fi el folosit, astfel încât să putem primi iniţierea ierarhică şi să intrăm, la rândul nostru, în ordinea ei, transformând propria noastră realitate într-o ierarhie.

Un al doilea paradox ţine de modul atipic în care este alcătuit tratatul *Despre ierarhia cerească*. Deşi ne oferă prima analiză sistematică despre îngeri, structura şi miza lui sunt surprinzătoare. Dionisie îşi propune încă de la început să explice formele îngerilor, pornind de la descrierile acestora din Scripturi[1]. Ne-am aştepta aşadar ca aceste descrieri ale ierarhiilor cereşti să fie catalogate şi analizate în mod sistematic. Totuşi, dintre cele cincisprezece capitole ale tratatului, numai ultimul oferă explicaţii ale imaginilor despre îngeri. În restul capitolelor, Dionisie ne arată ce înseamnă această ierarhie, care sunt originea şi insuflarea ei, cum funcţionează ierarhia îngerilor, care este rolul pe care îl joacă ea faţă de Dumnezeu, dar şi faţă de noi, oamenii, în economia mai largă a realităţii, apoi, ce oferă ea membrilor săi şi cum îi transformă în vederea imitării lui Dumnezeu. În plus, chiar şi atunci când ajunge să explice sensul imaginilor angelice din Scripturi, Dionisie continuă, de fapt, să explice sensul activ al ierarhiei, felul în care, chiar şi prin aceste imagini, ierarhia îşi împlineşte scopul central de iniţiere şi de înălţare a realităţii spre imitarea lui Dumnezeu.

Astfel, intenţia primă a acestui tratat de angelologie nu este de a ne oferi o cunoaştere directă a îngerilor, nici măcar de a ne oferi o înţelegere nouă sau neaşteptată a descrierilor despre îngeri. Din contră, tratatul se vrea a fi o meditaţie despre sensul angelic al realităţii create de Dumnezeu, adică o discuţie a felului în care, pornind de la Dumnezeu, lumina divină se revelează în mod iniţiatic, urmând o anumită structură descendentă, care parcurge întreaga realitate.

În acest sens, există o oglindire şi o similaritate între *Despre ierarhia cerească* şi tratatul *Despre numele divine*. Aşa cum nu putem şti ce este Dumnezeu şi nu-l putem descrie, însă, prin numele divine, putem înţelege cum se manifestă prezenţa sa în întreaga realitate, la fel, nu putem şti propriu-zis ce sunt îngerii, aceste prime entităţi create de Dumnezeu. În schimb, putem

1. *Cf.* DIONISIE, *Ierarhia cerească*, I, 2.

înțelege cum se manifestă Dumnezeu prin intermediul îngerilor. Iar acesta este un aspect esențial al lumii angelice: îngerii nu sunt înfățișați ca o parte separată a realității, ci existența și funcționarea lor în cadrul realității sunt întotdeauna legate de existența divină, de manifestarea acesteia, de transmiterea prezenței ei. Tocmai de aceea îngerii nici nu pot fi cunoscuți în mod direct, pentru că existența lor este una relativă: pe de o parte, existența lor este relativă la principiul care i-a creat, iar pe de altă parte, existența lor este relativă la scopul pentru care Dumnezeu i-a creat, adică în vederea ierarhiei bisericești, în raport cu care ei își îndeplinesc rolul existenței lor.

Îngerii se definesc prin funcția lor, iar nu prin natura lor. Cu îngerii, ne situăm într-un nivel surprinzător al realității: unul care nu se lasă niciodată identificat în sine, într-o izolare totală față de restul realității. Ei nu sunt niște naturi identificabile prin gen și specie, într-un fel de clasificare statică, ci se definesc prin modul în care pun în mișcare inițierea, lumina și cunoașterea divină. Ei se prezintă astfel ca o mărturie a fluidității realității, adică a faptului că fiecare lucru este nu doar *ceea ce este* și ce păstrează în el, ci *ceea ce primește și dă* mai departe, adică ceea ce trece prin el, ceea ce se săvârșește prin el și se împlinește prin prezența lui în lume.

2. Îngerii în tradiția neoplatonică. Proclus

Pentru a putea înțelege în mod adecvat acest tratat, se cuvine să trasăm contextul filozofic în care scrie Dionisie, din care el preia anumite concepte și date doctrinare, dar față de care gândirea sa constituie un răspuns de multe ori polemic, chiar dacă nu în mod explicit. Este vorba despre gândirea neoplatonică și în special despre cea a lui Proclus, a cărui influență asupra lui Dionisie a fost îndelung discutată[1]. Prin opțiunile de traducere, dar și prin notele explicative de la final, volumul de față marchează

1. Vezi, de pildă, Steel (1997), Saffrey (1966, 1998), Klitenic Wear – Dillon (2007).

apropierile tematice dintre cele două perspective, precum și felul în care Dionisie se detașează de neoplatonism, dând o turnură proprie unor doctrine deja prezente în această tradiție.

Deși structura generală a realității este diferită la Proclus față de Dionisie, există cel puțin două maniere în care putem compara cele două viziuni: fie în privința a ceea ce spune fiecare dintre ei despre îngeri, fie în privința felului în care cei doi concep lumea inteligibilă: adică ființa veritabilă la Proclus, respectiv ierarhia angelică la Dionisie.

Îngerii sunt realități pe care le întâlnim și în gândirea neoplatonică. Dacă Plotin nu îi amintește[1], Iamblichos îi situează printre sufletele superioare care, alături de demoni și eroi, corespund ipotezei a treia din dialogul *Parmenide* al lui Platon, în interpretarea sa[2]. Proclus îi descrie ca un nivel precis al realității. Principiului prim îi urmează zeii sau henadele, dispuse în trei niveluri: inteligibil, inteligibil-intelectiv și intelectiv. Abia apoi intervin îngerii, care constituie nivelul cel mai înalt al sufletelor intelective, fiind urmați de demoni și de eroi. Îngerii corespund celui mai înalt nivel al zeilor, și anume cel inteligibil. Rolul lor este de mesageri sau interpreți ai zeilor[3]. Cunoscând intelectul zeilor, ei sunt capabili să transmită mai departe voința divină. Dacă zeii rămân în unitate cu Unul, adică cu principiul prim, îngerii sunt prima formă de bine care iese în afara Unului și care provine de la ființele divine. Dacă zeii sunt lumina ce rămâne ascunsă în sanctuar, îngerii sunt lumina care iese din sanctuar. Ei stau în fața zeilor ca într-un fel de pridvor și manifestă tăcerea lor. Potrivit principiului asemănării, care guvernează întreaga realitate, în perspectiva lui Proclus, îngerii se aseamănă cu zeii și, de aceea, pot să transmită mai departe ceva din proprietatea acelora, înspre nivelurile de ființă succesive[4].

Ceea ce se schimbă în mod radical la Dionisie este tocmai această structură foarte strictă în care Proclus integrează întreaga

1. Plotin, *Enneade*, V, 3, 3.44, folosește doar sensul de „mesager" al cuvântului ἄγγελος, referindu-se la senzație ca mesager al nostru.
2. Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1054.37-1055.25.
3. Vezi Brisson (2018).
4. Proclus, *De malorum subsistentia*, 14-15.

realitate supra-sensibilă. Nu mai există o lume divină, constituită din zei, după principiul prim. Din contră, imediat după Dumnezeu sunt situați îngerii. Ei au proprietatea vestirii și interpretării, însă nu vestesc tăcerea zeilor – care ies complet din structura realității –, ci vestesc tăcerea dumnezeiască[1], adică tăcerea singurului Dumnezeu.

A doua posibilă similaritate între cele două perspective ar putea fi trasată între lumea inteligibilă la Proclus, respectiv cea inteligibilă, cerească sau angelică, de la Dionisie. Această ipoteză este formulată și analizată, de pildă, de I.P. Sheldon-Williams[2], care remarcă faptul că Dionisie împarte lumea inteligibilă a îngerilor în trei niveluri triadice, între care există grade diferite de receptare a luminii divine, întocmai cum Proclus vede lumea inteligibilă ca o triadă de triade ce se desfășoară de la nivelul cel mai unitar până la o pluralitate propriu-zisă, intelectivă. Din punct de vedere formal, cele două gândiri par să corespundă. Totuși, asemănarea nu ajunge niciodată una esențială, nu răspunde acelorași cerințe și nu slujește aceluiași scop. Îngerii despre care vorbește Dionisie nu alcătuiesc o lume inteligibilă care se compune singură, conform unei scheme triadice în care accentul se mută, din ce în ce mai mult, de la unitate spre pluralitate. Ei nu trec de la un nivel pur inteligibil, inaccesibil cunoașterii, la unul intelectiv, în care cunoașterea ar fi în sfârșit realizată în mod propriu-zis. Rolul lor este tot de transmitere a cunoașterii și de manifestare a prezenței divine, însă felul în care realizează ei acest lucru diferă în mod radical. La Proclus, lumea divină, de după principiul prim, se constituie în niveluri distincte, care fac trecerea spre nivelul ulterior al sufletului, iar receptarea prezenței principiului depinde de capacitatea noastră de a identifica și de a cunoaște aceste niveluri, respectiv de a înțelege cum se succed ele. La Dionisie, îngerii au alt rol: ei înșiși transmit cunoașterea și prezența divină, însă aceasta nu depinde de cunoașterea naturii intrinseci îngerilor. Mai mult, în timp ce nivelurile inteligibile la Proclus se constituie într-o manieră rațională, de la cel mai

1. Dionisie, *Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.8.
2. Sheldon-Williams (1972). Vezi și Arthur (2006), care urmărește unele posibile corelații între structura ierarhiei cerești la Dionisie și *Oracolele caldeene*.

unitar până la cel mai plural, supunându-se unei logici dictate de depărtarea lor față de principiul prim, respectiv de legea asemănării dintre niveluri, care guvernează întreaga realitate, la Dionisie, îngerii nu sunt deduși ca niște concluzii raționale, ci existența, precum și rolul lor, sunt stabilite de Dumnezeu. Mai mult, chiar dacă puterile cerești păstrează structura triadică a lumii inteligibile a lui Proclus, inițierea pe care o transmit ele este unitară și omogenă, de la un capăt la altul al ierarhiei cerești, și nu își schimbă natura, esența sau structura, odată cu trecerea ei de la un nivel la altul.

Pentru Dionisie, îngerii nu intră într-o catalogare foarte strictă, ci ei sugerează mai degrabă tipul de funcționare al întregii lumi inteligibile, iar acest mod de funcționare va fi apoi aplicat întregii realități: atât celei cerești, cât și celei umane. Astfel, chiar dacă îngerii par atât de slab reprezentați în lumea noastră imediată, rolul lor este definitoriu pentru întreaga realitate, anume prin sensul ierarhic pe care prezența lor îl imprimă realității.

3. Conceptul de „ierarhie”

Tocmai în acest fel putem înțelege paradoxul central al tratatului *Despre ierarhia cerească*. Textul pe care îl avem în față nu este în primul rând o descriere a ierarhiei cerești și a nivelurilor care o compun. Din contră, este textul în care se constituie pentru prima dată însuși conceptul de „ierarhie”. Miza lui principală este de a arăta că realitatea – în primul rând cea angelică, dar și cea umană, iar în cele din urmă, întreaga realitate – funcționează în mod ierarhic[1]. Dar sensul „ierarhiei” nu coincide cu înțelesul pe care suntem noi, astăzi, înclinați să îl dăm – aproape în mod spontan și nereflectat – acestui cuvânt, pierzând în mare parte sensul profund teologic cu care Dionisie îl învestea. Termenul ἱεραρχία este forjat de Dionisie[2]. Recunoaștem în el cuvântul ἱερός, „sacru”, astfel încât sensul lui primar ar fi: „conducere sacră” sau „sacr-arhie”.

1. Perl (2013, p. 24) sugerează că ierarhia include întreaga realitate.
2. *Cf.* Stiglmayr (1898): „ἱεραρχία scheint vor D. nicht nachweisbar zu sein” (p. 181). Vezi și Verdier (2006).

Definind termenul „ierarhie”, Dionisie îi atribuie un conținut de realitate explicit și bine structurat, dar, de fapt, intenția lui este alta, și anume de a arăta cum pot funcționa această structură și această realitate în mod „ierarhic”, adică în mod sacru. Mai precis, este vorba de a arăta cum acționează ființele de ordin angelic conform unui singur scop: acela de a fi în constantă legătură cu realitatea divină, primind iluminarea divină și transmițând-o mai departe, spre nivelurile ulterioare. Așadar, mai mult chiar decât de a defini și a constitui acest termen, miza lui Dionisie este de a arăta că întreaga realitate corespunde acestui concept. Ierarhia nu este un cadru strict, impus din afară, ca o structură exterioară[1], ci este un concept care deschide întreaga realitate spre o altă dimensiune a ei, un concept în cadrul căruia realitatea însăși poate să se desfășoare, să lucreze și să se manifeste în toate aspectele existenței sale, însă mereu în relație cu Dumnezeu, anume ca manifestare a existenței și bunătății lui.

Iar „ierarhia” (ἱεραρχία) poate face acest lucru, deoarece este un concept constituit într-o strânsă relație cu conceptul de „tearhie” (θεαρχία), un termen de asemenea compus de Dionisie, care ar putea fi tradus ca „principiu divin” sau „conducere divină”. În traducerea noastră am preferat să păstrăm termenul ca atare, tocmai pentru a scoate în evidență relația cu ierarhia, precum și modul aparte în care Dionisie se referă la Dumnezeu, principiul și cauza tuturor lucrurilor.

Dacă „ierarhie” este un termen atât de uzitat și de uzat în limbajul nostru curent, „tearhia” și-a pierdut orice urmă în gândirea noastră actuală. De fapt, el este marele concept ascuns al gândirii noastre. Sensul „ierarhiei” este dat de „tearhie”. Dacă cuvântul „ierarhie” a avut un succes atât de mare în toate limbile europene și o notorietate incontestabilă, el a străbătut veacurile pierzând ceva din sensul său originar, pentru că s-a desprins de cuvântul care îi dădea întregul suflu. *Despre ierarhia cerească* este textul în care, pentru prima dată, aceste două concepte se întâlnesc sau, mai precis, se nasc împreună, se susțin unul pe altul, își dau unul altuia sensul și relevanța filozofică. Revenirea la un astfel de text fondator are tocmai rolul de a ne aduce aminte care este cu adevărat scopul ultim al oricărei ierarhii. Este un fel de

1. Vezi, de pildă, Vasilakis (2019), p. 182.

a reconsidera ierarhia în ceea ce are ea esențial și de a repune vârful ierarhiei la locul lui.

Pentru a înțelege acest lucru, se impun câteva precizări de ordin terminologic. Tearhie și ierarhie sunt concepte relative între ele. Chiar și rezonanța lor comună ne arată legătura dintre ele. Termenul „tearhie” este compus din θεός, „zeu” sau „Dumnezeu”, și ἀρχή, „principiu”, „început” sau „conducere”, așadar, sensul lui ar fi acela de conducere dumnezeiască, principiu sau început dumnezeiesc. Există o relație foarte strictă între ierarhie și tearhie, în perspectiva lui Dionisie. Prin „ierarhie”, ne referim în sens larg la toate intelectele ce vin după Dumnezeu și care sunt capabile să primească lumina dumnezeiască, respectiv să o transmită mai departe. Dintre aceste intelecte, primele sunt cele cerești[1], adică îngerii, urmați de toate intelectele care compun ierarhia umană. Dacă privim lucrurile în această perspectivă foarte strictă, ar părea că Dumnezeu rămâne în afara ierarhiei, pentru că el este creatorul ei. Dar, de fapt, între tearhie și ierarhie – adică între Dumnezeu și realitatea inteligentă – există o dublă relație. Astfel, darul de lumină al Tatălui tearhic este cel care ne dezvăluie ierarhiile cerești. La rândul lor, ierarhiile cerești reprezintă maniera ascunsă și simbolică în care raza tearhică luminează asupra noastră. Fiecare dintre cele două realități o manifestă pe cealaltă, chiar dacă într-o manieră proprie. În mod circular, darul tearhiei ne arată ierarhia, care, la rândul ei, ne arată tearhia.

Dar legătura este și mai adâncă. Membrii ierarhiei sunt capabili să primească raza tearhică a luminii primordiale și să o transmită mai departe. În acest sens, ierarhia este o imagine a frumuseții tearhice. Totuși, darul de lumină tearhic nu este unul static. Ierarhia nu este, pur și simplu, acest dar de lumină primit de la Dumnezeu, adică un dar care s-ar opri în îngeri sau pe care ei l-ar primi în mod definitiv, deja împlinit și încheiat. Din contră, într-o manieră circulară, ierarhia este o ordine sacră, „care lucrează în mod sacru tainele propriei sale iluminări”[2]. Îngerii trebuie să activeze și să lucreze iluminarea, iar nu să o țină închisă în ei

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, I, 2, p. 8.1: οὐρανίων νοῶν; vezi și II, 1, p. 9.18: τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας.
2. Dionisie, *Ierarhia cerească*, III, 2, p. 18.12-13.

înșiși. Este vorba despre o iluminare activă, care este primită tocmai ca o activitate de iluminare. Cu alte cuvinte, ceea ce primesc îngerii de la Dumnezeu nu este doar lumina divină, ci iluminarea divină, adică lumina divină împreună cu capacitatea de a ilumina. De aceea, ierarhia nu este o imagine exterioară, indiferentă a tearhiei, ci o imagine vie și activă.

Ierarhia este o imagine a Tatălui tearhic[1], una care caută să se asemene cu el. Totuși, ea nu tinde *să fie* ca Tatăl, în sensul unei asemănări exterioare, ci, prin însăși natura sa, caută *să acționeze* ca Tatăl. Fiecare înger imită activitatea iluminatoare a tearhiei, tinzând să devină „împreună-lucrător” (συνεργός) al lui Dumnezeu, adică să împlinească transmiterea darului ce vine de la Dumnezeu pentru toată realitatea. Astfel, iluminarea pe care o realizează ierarhia – atât asupra ei însăși, cât și asupra restului realității – aparține în mod esențial tearhiei.

Cele două activități – a tearhiei și a ierarhiei – sunt una și aceeași, cu deosebirea că ceea ce este ascuns în tearhie devine manifest în ierarhie. Ierarhia este tearhia care se manifestă, așa cum tearhia este insuflarea ascunsă a ierarhiei. O altă diferență, care ține de registrul distinct al celor două realități, provine din faptul că, în timp ce tearhia doar luminează, ierarhia are nevoie atât să lumineze ea însăși, cât și să fie luminată de către tearhie, căci tearhia a dat ființă ierarhiei, iar nu invers, relația rămânând nesimetrică. Ierarhia este și lucrează – într-un mod revelat și manifest – ceea ce este ascuns în mod supra-esențial în tearhie. Îngerii dezvăluie ascunderea tearhică, iar tearhia restrânge în ea tot misterul pe care îngerii îl etalează.

Guvernând realitatea pe care o și constituie, Dumnezeu (θεός) – sau tearhia – determină caracterul sacru (ἱερός) al acesteia, făcând din ea o ierarhie. Invers, realitatea ca ierarhie, ca o sacră guvernare sau sacră conducere, reflectă în grade diferite unicul caracter dumnezeiesc și se îndreaptă spre el, imitându-l, arătând că ceea ce caută întreaga realitate este tearhia, adică principiul dumnezeiesc, care sacralizează realitatea prin prezența sa.

1. Golitzin (1994b) vorbește despre ierarhie ca „the divinely-willed manifestation or icon (eikon) of God in the created world” (p. 127).

Termenul „ierarhie” aplicat realității arată că Dumnezeu nu este doar un principiu (ἀρχή) – ceea ce ar implica un fel de exterioritate, de depărtare a lui față de realitate și de depărtare a realității față de el, în imposibilitatea acesteia din urmă de a-l cuprinde –, ci Dumnezeu este o guvernare dumnezeiască a realității, în timp ce realitatea este manifestarea sa. Față de Dumnezeu ca „guvernare dumnezeiască”, realitatea apare drept o „sacră guvernare”, adică drept un efect și o reflectare a ceea ce Dumnezeu însuși este și acționează. Invers, față de realitatea văzută ca „sacră guvernare”, Dumnezeu este „principiul dumnezeiesc” care pune în practică această guvernare. Așadar, cei doi termeni – ierarhie și tearhie – sunt interconectați și se oglindesc reciproc.

4. Structura tratatului

Vom vedea în continuare cum se constituie conceptul de ierarhie în această dublă relație de oglindire cu tearhia. Vom încerca să arătăm că accentul nu este pus pe descrierea ierarhiei cerești – care se reduce la câteva indicații –, ci mai degrabă pe felul în care putem noi să vorbim despre îngeri, astfel încât să înțelegem și să primim tipul de inițiere pe care îl transmit aceștia, transformând, la rândul nostru, propria noastră realitate umană într-o ierarhie. Dacă scopul prim al tratatului este constituirea conceptului de ierarhie, scopul său ultim este de a arăta că ierarhia cerească premerge și pregătește ierarhia bisericească sau „ierarhia noastră”, care va fi imaginea celei cerești.

I. *Funcționarea ierarhiei și transmiterea luminii*

Dionisie deschide tratatul trasând cadrul conceptual în care se constituie și funcționează ierarhia în sensul ei larg, fără a se concentra încă asupra celei cerești. Iar acest cadru este preluat din gândirea filozofică neoplatonică, în care întreaga realitate este văzută ca o desfășurare circulară ce pornește de la principiu și revine la acesta sau, mai precis, este produsă de principiu și are tendința de a se reîntoarce la el, pentru a regăsi starea ideală, primordială, de unitate cu principiul care a generat-o. Întreaga

realitate este configurată prin prisma a trei concepte: rămânere, procesiune și conversiune, care arată că toate lucrurile *se află* în mod originar și cauzal în principiu, *provin* de la el prin simplul act de a fi aduse la existență, dar și *tind înapoi* spre el, prin faptul că toate caută unitatea și binele propriu, respectiv binele ultim, pe care îl vor afla tocmai în principiul prim, deși o astfel de identificare nu se realizează niciodată total.

Dionisie preia în mod explicit acest cadru conceptual al procesiunii de la principiu și al conversiunii sau întoarcerii spre principiu, spre Dumnezeu. Căci „de la el și întru el sunt toate"[1]. Numai că, pentru Dionisie, procesiunea nu este simpla desfășurare a realității, existența ei, care se dezvoltă pe niveluri succesive. Tot ceea ce există este un dar de la Dumnezeu. Procesiunea este văzută ca un dar, ca o „dare bună", ceea ce înseamnă că nu nivelurile realității contează, nu structura sau simpla ei existență concretă, ci intenția divină care traversează realitatea. Realitatea este o procesiune a darului dumnezeiesc sau o „procesiune a manifestării de lumină"[2]. De la Dumnezeu, care este „Tatăl luminilor", vine „darea cea bună" sau „darul de lumină", care este dătător de bine și care, venind în noi, ne întoarce spre „simplitatea Tatălui ce strânge toate laolaltă". Darul de lumină cel bun și dătător de bine vine de la Dumnezeu în întreaga realitate și o restrânge la Dumnezeu. Este un dar circular: de la Tatăl și înapoi înspre Tatăl.

Dar darul acesta bun de lumină nu se suprapune peste realitate, ca o adăugire ulterioară, ci realitatea însăși este acest dar de la Dumnezeu și înapoi spre el. Această revărsare a darului dătător de bine, care împlinește în același timp întoarcerea spre Dumnezeu, descrie tocmai lucrarea ierarhiei, pe care Dionisie o anunță încă de la început, mai înainte chiar de a defini ierarhia sau de a spune orice despre ea.

Procesiunea și conversiunea nu țin strict de realitate și de natura ei, nu sunt niște tendințe inerente acesteia, ci Dumnezeu însuși este cel care face să provină de la el darul de lumină care va constitui întreaga realitate, iar darul de lumină al lui Dumnezeu

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, I, 1, p. 7.7-8. *Cf. Rom.* 11.36.
2. Dionisie, *Ierarhia cerească*, I, 1, p. 7.5: φωτοφανείας πρόοδος.

are înscrisă în sine conversiunea, puterea de a restrânge realitatea și de a o simplifica în mod unificator spre principiul ei. Conversiunea este o acțiune imprimată de Dumnezeu în realitate. Dumnezeu este cel care revarsă toate darurile peste realitate, dar tot el este cel care trage totul înapoi. Este vorba de o implicare directă a lui Dumnezeu în ambele direcții ale procesului. Iar cele două direcții nu sunt separate, nici opuse, ci se identifică într-o singură mișcare, căci procesiunea care vine de la Dumnezeu este una conversivă, una care întoarce totul înapoi spre Dumnezeu. Crearea și desfășurarea realității nu au sensul depărtării ei de principiu, ci au sensul paradoxal, aparent imposibil, al înălțării realității spre principiu. Procesiunea – care înseamnă coborârea realității de la Dumnezeu, desfășurarea, dezvoltarea și plurificarea ei – este o putere unificatoare. Astfel, nu este nevoie de o putere contrară, care să oprească desfășurarea plurală și să o întoarcă spre principiul ei, așa cum sugerau neoplatonicii, ci procesiunea însăși este unificatoare și simplificatoare.

Aparenta contradicție – a unei coborâri care urcă, sau a unei desfășurări care unifică – nu este greu de explicat, căci Dumnezeu creează realitatea ca pe o manifestare de lumină a lui. Dar atunci, ceea ce se manifestă în această creație și iluminare a realității este tocmai unitatea primordială, care se află la originea pluralității. Întreaga realitate este locul revărsării unei lumini care caută să se transmită și să se facă cunoscută, însă tocmai ca unitate, ca lumină a principiului unitar. De aceea, chiar dacă procesiunea are ca efect o realitate plurală, transmiterea luminii are ca sens final reunificarea în ea a realității care o primește.

Tot ceea ce vine de la Dumnezeu este, în același timp, întru el, adică direcționat spre el, având sensul reintrării în Cel din care a ieșit. Am putea spune chiar că nimic nu poate să iasă total în afara lui Dumnezeu, de vreme ce, în orice moment, totul este de la el, dar și înspre el. Acest echilibru, sau chiar suprapunere, între *procesiune* și *conversiune* sugerează *rămânerea* tuturor lucrurilor în el, rămânerea fiind al treilea dintre conceptele ce descriau dinamica realității la neoplatonici[1]. Numai că, dacă la neoplatonici

1. În alte contexte, Dionisie vorbește explicit despre faptul că totul este de la Dumnezeu, înspre el și în el (vezi, de pildă, *Despre numele divine*, IV, 10, p. 155.5-7).

rămânerea avea mai degrabă sensul așezării lucrurilor în principiu, înaintea desfășurării lor plurale și înaintea reîntoarcerii lor prin conversiune, Dionisie pune un accent suplimentar pe faptul că, în chiar desfășurarea lor – echilibrată de reîntoarcerea lor prin conversiune –, lucrurile rămân mereu în Dumnezeu, care nu părăsește niciodată tot acest proces, ci este prezent în toate momentele lui, ținând totul împreună. Sau, invers, în chiar desfășurarea lor plurală, Dumnezeu este prezent în toate lucrurile, în fiecare aspect al acestei desfășurări. Putem vorbi despre o dublă rămânere: a lucrurilor în Dumnezeu în mod originar, principial, cauzal, dar și invers, a prezenței divine în lucruri, în mod participativ.

Iar dubla mișcare de dăruire unificatoare, de revărsare simplificatoare sau de coborâre ascendentă – care rămâne constant în Dumnezeu – corespunde funcției ierarhiei cerești. Tocmai ierarhia este cea prin care se realizează transmiterea darurilor de la Dumnezeu, precum și inițierea, întoarcerea și unirea cu Dumnezeu.

Dar acest cadru conceptual – al unei procesiuni conversive – nu este aplicat realității în mod exterior, cu simplul scop de a explica în ce fel se desfășoară și funcționează ea. Din contră, la Dionisie, procesiunea și conversiunea realității, care se vor desfășura în mod ierarhic, au un scop și o direcționalitate foarte precise: ele sunt îndreptate spre „noi", adică spre ceea ce ulterior va fi sistematizat și descris drept „ierarhia noastră", adică ierarhia bisericească. Fie că vine de la Tatăl, fie că merge înapoi spre Tatăl, lumina are, de fiecare dată, rolul de a acționa asupra noastră: în primul rând, sub forma unui dar bun, sau dăruire desăvârșită pentru noi, iar în al doilea rând, sub forma unei puteri unificatoare, care ne conferă și nouă capacitatea de a ne apropia de principiul unitar al întregii realități, adică de Dumnezeu.

Dionisie își concepe propriul său discurs – despre ierarhia cerească – în această logică a darului, care parcurge modelul acestei duble mișcări. Astfel, descrierile ierarhiilor cerești sunt ele însele un dar de lumină, iar coborârea minții în diversitatea descrierilor îngerilor din Scripturi are, de fapt, rolul de a ne trage în sus, „de la acest dar de lumină înspre raza lui cea simplă", respectiv de a ne uni cu raza unitară.

Toată dinamica aceasta se desfășoară într-un complex joc de lumini ce vin de la Dumnezeu-Tatăl. Tatăl este „principiul luminii" sau „lumina principială" (ἀρχίφωτον), care este total unitară și nu este încă o lumină în sensul manifestării luminii. Noi nu avem acces la lumina principială, decât prin Iisus, lumina paternă, lumina cea adevărată. Iisus este lumina Tatălui, însă revelată, manifestată ca atare. Această lumină, în schimb, „luminează pe tot omul ce vine în lume" (Ioan, 1.9). Tocmai în aceasta constă „darul de lumină" (φωτοδοσία) de la Dumnezeu, un dar ce provine dintr-o „rază simplă", însă care se manifestă și se transmite în toată complexitatea realității. Cei ce primesc darul de lumină îl primesc ca „iluminare" (ἔλλαμψις), iar cele mai înalte iluminări sunt cele primite de teologii inspirați de Dumnezeu, care au transmis iluminarea în Scripturi. Dar atunci descrierile simbolice ale îngerilor din Scripturi nu sunt, în cele din urmă, decât un mod în care se transmite până la noi lumina primordială a Tatălui. Ceea ce transmite Dionisie, la rândul lui, despre ierarhii nu este decât ceea ce el însuși poate cuprinde din aceste iluminări ale Scripturilor. Dar toată revărsarea de lumină – până la nivelul nostru, al celor care contemplăm simbolurile angelice din Scripturi – are rolul de a ne înălța spre sursa sau principiul luminii, care este Dumnezeu. Este un joc de lumină circular, în care lumina se revarsă și se transmite, pentru a întoarce întreaga realitate spre raza originară și pentru a o uni cu aceasta. Contemplarea și explicarea ierarhiilor cerești – așa cum apar ele în Scripturi, ca iluminare, sau dar de lumină – înseamnă, pentru noi, primirea darului de lumină al Tatălui și unirea cu raza lui simplă.

Iar jocul de lumini este și mai complex. Pe de o parte, ierarhiile cerești au rolul de a transmite darul de lumină al Tatălui, ele fiind primele care îl primesc. Pe de altă parte, chiar și revelația lor în Scripturi are același rol de a transmite lumina și de a înălța spre lumină. Astfel, prin intermediul Scripturilor, avem o iluminare și o înălțare de ordin textual, care conduce spre o realitate îngerească, ce are același rol: de iluminare și înălțare. Cu alte cuvinte, Dumnezeu, prin revelația Scripturilor, arată intelectele cerești, al căror rol este de a ilumina și a înălța în mod dublu: atât direct, prin natura lor, cât și indirect, prin revelația și descrierea lor simbolică.

În mod circular, darul de lumină al Tatălui constă în faptul că ne revelează ierarhiile prin care el transmite, de fapt, darul de lumină. Așadar, nu numai că Dumnezeu transmite lumina în realitate, prin intermediul îngerilor, ci, mai mult, la nivel textual, transmite și iluminarea sau darul de lumină necesar pentru ca noi să putem înțelege sau contempla ierarhiile prin care el transmite iluminarea. Am putea spune că ne arată sau ne clarifică însuși modul în care ne iluminează. Este o iluminare referitoare la felul în care suntem iluminați, o iluminare care ne revelează sensul iluminării.

Dar scopul iluminării nu este simpla cunoaștere indiferentă, exterioară. Scopul este ca noi înșine, primind iluminarea, să redescoperim pe dătătorul ei, pe Tatăl, care este sursa luminii, și să fim trași spre el. În felul acesta, manifestarea luminii este activă, una care nu doar se expune, nu doar ni se arată, ci acționează asupra noastră.

La neoplatonici, întoarcerea spre principiul prim se făcea pe cont propriu și depindea de capacitatea fiecăruia dintre noi de a cunoaște realitatea și de a parcurge mental diversele ei niveluri. La Dionisie, Dumnezeu luminează realitatea inteligibilă, adică o creează ca o revărsare de lumină, ca un dar de lumină; tot el ne iluminează pe noi, ca să putem înțelege aceste realități, mai mult, tot el revelează realitatea inteligibilă în Scripturi, printr-o iluminare pe măsura noastră, și anume prin simboluri. Iar scopul acestei triple implicări a tearhiei în cunoașterea ierarhiei cerești este ca tearhia să ne ridice spre raza ei, să acționeze în vederea întoarcerii noastre spre ea. Căci, chiar dacă darul de lumină al Tatălui se manifestă într-o pluralitate de simboluri – precum pluralitatea imaginilor despre îngeri din Scripturi –, totuși, darul însuși este unul unitar.

Dar înălțarea noastră spre raza cea unitară a luminii tearhice nu se face strict cognitiv, prin simpla înțelegere a simbolurilor în care sunt înfățișați îngerii în Scripturi. Mai degrabă, primind darul de lumină prin intermediul simbolurilor, noi înșine suntem transformați într-o ierarhie proprie – anume ierarhia bisericească –, menită să se asemene cu cea îngerească și să o imite. Astfel, nu doar primim lumina și o transmitem la rândul nostru, ci ajungem – prin intermediul îngerilor – să imităm lumina, întorcându-ne spre

ea nu numai prin cunoaștere, ci și prin natura noastră și prin locul nostru în ierarhia largă a realității.

II. *Descrierile prin imagini necorespunzătoare*

Odată stabilit cadrul general în care funcționează ierarhia – anume în dubla mișcare a procesiunii și întoarcerii, între darul de lumină direct și cel intermediat de text – Dionisie discută în continuare însăși posibilitatea de a vorbi despre îngeri în termeni umani. Tema o oglindește pe cea analizată în *Despre numele divine*, și anume cum este posibil să vorbim despre Dumnezeu. Dar acum, referitor la îngeri, problema este și mai acută, pentru că imaginile îngerilor nu sunt numai omenești, ci sunt și surprinzătoare și aparent inadecvate, precum imaginile de animale, total străine ființelor inteligibile angelice. În plus, Dionisie se confruntă aici cu o tradiție de gândire precum cea neoplatonică, pentru care nivelul inteligibil, strict separat de cel sensibil, nu poate fi sugerat decât prin imagini de ordin conceptual, în timp ce, pentru principiul prim, nici măcar conceptele cele mai înalte și mai simple nu mai funcționează. Dionisie, în schimb se vede obligat să restaureze imaginile, și încă imaginile cele mai din urmă, cele mai evident șocante și nepotrivite, precum cea a „brutălității boilor sau bestialității leilor”[1].

Dar Dionisie nu se mulțumește să spună că aceste imagini sunt inadecvate și că trebuie înțelese alegoric. Din contră, pentru el, imaginile stranii sunt superioare față de cele care ar părea mai venerabile și care sunt luate din registrul inteligibil, al conceptelor. De ce? Tocmai pentru că, inadecvate fiind, ne obligă să nu rămânem fixați în ele, ci să le depășim, înălțându-ne spre simplitatea pe care ele doar o sugerează. Identificarea acestei simplități va fi scopul întregului tratat. Este un fel de deziderat sau criteriu formulat încă de la început: în toate imaginile în care vom coborî, trebuie să găsim, de fapt, simplitatea spre care ele ne înalță, chiar și în pofida imaginii.

Deși nu se referă niciodată explicit la tradiția neoplatonică, Dionisie își adresează lui însuși obiecția pe care un gânditor

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, II, 1, p. 10.2-3.

neoplatonic ar putea să i-o adreseze în acest context: şi anume că este firesc ca, despre cele simple şi necunoscute, să vorbim în imagini compuse, dar sacre, însă în nici un caz nu putem folosi imaginile necorespunzătoare pe care le găsim în Scripturi. Altfel spus, imaginile trebuie să fie înalte, superioare, venerabile, întocmai cum recomandau gânditorii neoplatonici[1], dar nu ar trebui să coboare niciodată spre cele inferioare.

Neoplatonicii ştiau că orice imagine construită de mintea noastră rămâne duală şi, de aceea, orice imagine este nepotrivită şi incapabilă să surprindă principiul prim sau chiar nivelul inteligibil al realităţii, care este întotdeauna mai simplu decât ceea ce putem spune noi. Dar Dionisie face un pariu aparent imposibil de câştigat, şi anume de a aplica îngerilor, aşadar unor realităţi inteligibile, nişte imagini necorespunzătoare, sensibile, degradate, dând o şansă imaginilor necorespunzătoare acolo unde nici măcar cele ce par corespunzătoare nu au succes.

Problema este cu atât mai complicată cu cât imaginile necorespunzătoare riscă să facă intelectul nostru să rătăcească, în loc să îl ridice spre Dumnezeu, aşa cum ar trebui să facă ierarhiile cereşti şi descrierile lor din Scripturi. Într-o notă umoristică, Dionisie observă că, pornind de la imaginile din Scripturi, riscăm să ne gândim la îngeri ca la o „ceată păsărească" sau o „imnologie de mugitoare", amestecând indicaţii de ordin angelic – precum imnologie şi ceată – cu indicaţii de ordin animalic: mugitor şi păsăresc. Altfel spus, nepotrivirea imaginilor despre îngeri este triplă: nu numai că sunt imagini sensibile, aplicate celor inteligibile, dar, în plus, sunt ultimele dintre cele sensibile, precum brutalitatea boilor; mai mult, contrastul dintre imnologia angelică şi caracterul animalic este şocant.

1. Vezi Damascius, *Despre primele principii*, I, 91.5-8: „Un om inteligent ar putea într-adevăr să afirme toate aceste lucruri despre el; dar nimeni, dacă nu este nebun, n-ar putea îndrăzni să spună despre el că este ceva dintre cele mai puţin onorabile". Pentru neoplatonici, imaginile aplicate principiului prim rămân inevitabil compuse, indiferent cât am încerca să descoperim cele mai sacre şi venerabile imagini cu putinţă. Chiar şi „Unul", odată aplicat ca nume al principiului, poartă în el o anumită dualitate şi, de aceea, trebuie depăşit în cele din urmă.

Răspunsul lui Dionisie la problema aceasta este surprinzător: acolo unde filozofia neoplatonică sugerează principiul prim prin imagini cât mai asemănătoare şi mai venerabile, respingând orice imagine inferioară şi neadecvată, Dionisie mizează pe o dublă revelaţie: atât asemenea, cât şi neasemenea. Iar dintre cele două, Dionisie o preferă pe cea neasemenea, care pare cea mai inadecvată. Perspectiva este cu atât mai surprinzătoare cu cât Dionisie se referă nu numai la îngeri, ci şi la Dumnezeu: chiar şi în privinţa lui Dumnezeu sunt mai adecvate imaginile sau conceptele ce par mai necorespunzătoare şi mai neasemănătoare. Cum se explică această radicală diferenţă? La neoplatonici, este vorba despre cum putem *noi* să cunoaştem principiul sau să ne ridicăm spre el. Uman vorbind, vom prefera asemănarea, pentru a ne înălţa cât mai mult, părăsind pe cele de jos şi înaintând spre cele de sus. Dionisie, în schimb, mizează pe revelaţie, iar nu pe cunoaşterea umană. Însă revelaţia merge împotriva aşteptărilor umane. Nu numai că este dublă – asemenea şi neasemenea –, ci, în plus, neasemănarea înaintează până la nefiresc şi necorespunzător, adică până devine total inadecvată. E o răsturnare de sens totală. De ce? Pentru că nu mai este vorba de ceea ce avem noi mai înalt pentru a sugera principiul, ci de faptul că, din perspectiva lui Dumnezeu, toate lucrurile devin capabile să sugereze principiul, precum şi nivelurile angelice prin care el se manifestă. Ceea ce este complet nefiresc şi necorespunzător este nefiresc din perspectiva noastră. În schimb, revelaţia ne scoate de pe calapodul aşteptării noastre şi înaintează până la ceea ce este complet nefiresc şi necorespunzător. Revelaţia, cu acest nefiresc al ei, este o descoperire ce depăşeşte mintea şi o scoate din ceea ce îi este ei accesibil în mod direct, oferindu-i acces la ceea ce ea nu poate descoperi pe cont propriu.

Astfel, Dionisie răstoarnă complet perspectiva neoplatonică a gândirii despre principiu prin concepte venerabile şi, pe cât posibil, asemănătoare. Iar răsturnarea este triplă. În primul rând, chiar şi imaginile cele mai asemănătoare divinităţii sunt, de fapt, departe de adevărata similaritate. În al doilea rând, cele necorespunzătoare pot înălţa intelectul nostru mai mult decât cele asemănătoare. În al treilea rând, chiar şi cele mai neasemănătoare şi cele mai din urmă imagini tot mai poartă o asemănare cu

frumosul și, astfel, ele rămân asemănătoare, chiar dacă într-un grad mai mic.

De ce pot cele necorespunzătoare să înalțe intelectul nostru mai mult decât cele asemănătoare? Tocmai pentru că sunt mai șocante, iar când vorbim prin ele despre ceva superior, precum îngerii sau dumnezeirea, ne dăm seama mai repede că nici îngerii și nici Dumnezeu nu pot fi așa cum spunem noi. Dionisie lansează aici o critică subtilă la adresa perspectivei neoplatonice. Aceasta din urmă se bazează de obicei pe recuperarea celor mai înalte indicații de ordinul intelectului uman și pe ajustarea acestora, fie prin precizări, fie prin suprimări finale. La Dionisie, în schimb, nu înălțimea minții umane ne conduce spre înălțimea celor cerești și divine, ci tocmai șocul ultim provocat de cele din urmă, care mai poartă o ultimă urmă de asemănare cu frumosul divin, dar care, aplicate celor dintâi, ne provoacă să le depășim, adică să căutăm un alt sens al lor și să le înțelegem într-o manieră superioară. Ceea ce contează nu este încărcătura de sens a imaginii înseși, adică un fel de capacitate intrinsecă a acesteia de a vorbi despre realitatea divină sau îngerească. Din contră, ceea ce dă putere imaginii este distanța dintre imagine și realitatea la care se referă. În această distanță, mintea noastră este provocată să caute. Imaginea nu mai livrează în mod direct o cunoaștere despre îngeri sau despre Dumnezeu, ci împinge mintea și o face să se înalțe singură spre ceea ce ea caută să surprindă.

Descrierile neasemenea au două avantaje: prin neadecvarea lor, țin divinitatea departe de cei neinițiați, respectiv îi împiedică pe cei inițiați să rămână cu mintea la un nivel inferior, căci imaginea are prin sine însăși o putere inițiatică. Descrierile nepotrivite nu furnizează minții noastre niște imagini precise, ci provoacă mintea să iasă din imagini, pentru că ele arată în mod clar că sunt nepotrivite.

Neoplatonicii aveau și ei dezideratul de a nu ne opri nici măcar la cele mai înalte indicații ale principiului, precum numele „Unu" și „Bine". Chiar și acestea trebuiau suprimate în cele din urmă, pentru a nu risca să le înțelegem ca pe niște descrieri concrete ale principiului. Dionisie provoacă același tip de depășire, însă pornind de jos în sus, de la cele din urmă imagini. Pentru el, provocarea va fi una radicală: nu e vorba numai de a înțelege că principiul este non-obiectiv și că orice concept trebuie suprimat, ci e vorba de a înțelege că absolut orice lucru poate să indice principiul, dar că orice lucru indică principiul dintr-o postură de inadecvare și, de aceea, în cele din urmă, toate conceptele și imaginile posibile trebuie depășite.

Pentru neoplatonici, singurele concepte aplicate principiului sunt cele mai înalte. De aceea, suprimarea și depășirea acestora este un ultim gest de înălțare a minții spre principiu. Ei suprimau în ultimă instanță conceptele maxime, care, din cauza unei utilizări prea intense, pot risca să se instaleze în mintea noastră ca un fel de descrieri ale principiului. Așadar, este vorba de o măsură de siguranță, care merge mână în mână cu utilizarea acelor concepte. Dionisie, în schimb, lărgește sfera inadecvării: de vreme ce chiar și cele mai înalte concepte sunt, în cele din urmă, inadecvate și trebuie suprimate, atunci înseamnă că până și cele mai nepotrivite concepte pot fi folosite pentru Dumnezeu, respectiv pentru îngeri, înainte de a fi, la rândul lor, suprimate. Astfel, inadecvarea lor evidentă devine un *argument* pentru adecvarea lor: putem vedea care este efectul ieșirii minții noastre din ele când, surprinși de inadecvarea lor, facem pasul de a le depăși, nu negându-le pur și simplu, ci reinterpretându-le.

În felul acesta, „Sfintele sfinților" nu sunt coborâte în ceva nepotrivit, prin conceptele și imaginile pe care le utilizăm. Dacă am folosi numai imagini venerabile, care ar părea mai asemănătoare principiului, am risca să credem că aceste imagini sunt adecvate și să rămânem la nivelul lor. În schimb, dacă Dumnezeu însuși se arată prin imagini inferioare sau chiar ignobile, precum cea a viermelui, mintea noastră va fi provocată să respingă imaginea în sensul ei imediat, concret, și să îi caute un sens mai înalt, păstrând astfel dumnezeirea neatinsă de imaginea prin care ea se arată.

Răsturnarea surprinzătoare care se petrece este că imaginile neasemenea sunt mai adecvate decât cele asemenea. De ce? Pentru că nici un concept și nici o imagine nu pot descrie pe Dumnezeu – și, la limită, nici pe îngeri –, însă, prin imaginile neadecvate sau neasemenea, putem avea într-un mod mai precis și mai profund *experiența* acestei imposibilități. Putem conștientiza mai bine inadecvarea generală a oricărei imagini pe care o utilizează mintea noastră. Și putem descoperi în mod indirect

cum ar trebui să fie Dumnezeu, respectiv îngerii, chiar dacă imaginile noastre nu îi pot cuprinde.

Dionisie lărgește la maximum terenul posibil pe care putem discuta despre Dumnezeu, respectiv despre îngeri. Dumnezeu poate fi lăudat atât prin negații ale tuturor conceptelor și imaginilor – întocmai cum făceau neoplatonicii –, cât și prin asemănări cu toate conceptele și imaginile posibile. Nu mai există unele imagini total inadecvate, respectiv altele speciale, privilegiate. Din contră, toate imaginile și conceptele sunt, de fapt, eficiente și potrivite pentru a ne înălța spre divin, dar, în același timp, toate imaginile sunt inadecvate și trebuie depășite. Tocmai de aceea, cele din urmă ajung, în mod paradoxal, pe primul loc: pentru că ele sunt suprimate și depășite în mod mai radical, deoarece, fiind mai evident inadecvate, au asupra minții noastre efectul unei propensiuni mai puternice, aruncând mintea de la imaginea propriu-zisă la ceea ce imaginea vrea să sugereze și nu poate.

Acesta este cadrul teoretic în care Dionisie va vorbi despre îngeri. Totuși, imaginile – atât cele adecvate, cât și cele neadecvate – nu sunt alese la întâmplare, ci sunt preluate din revelația Scripturilor, ceea ce înseamnă că, în cele din urmă, sunt primite prin iluminare divină, de la Dumnezeu însuși. Iată de ce Dionisie începe tratatul său invocându-l pe Hristos, „insuflarea întregii revelații ierarhice", chemându-l drept călăuză a discursului său. Astfel, înainte de a trece la definirea ierarhiei, Dionisie pune propriul său discurs într-un cadru ierarhic, arătând că tratatul său trebuie văzut ca un act ierarhic, adică un act ce se desfășoară în interiorul ierarhiei.

Dionisie își începe toate scrierile cu o rugăciune sau o invocare. La fel făceau și neoplatonicii, care argumentau că, înainte de a vorbi despre cele teologice, trebuie să cerem ajutorul zeilor, căci numai ei știu adevărul despre cele divine. Dionisie preia acest argument în *Despre numele divine*[1], mergând și mai departe decât neoplatonicii, deoarece el cere inspirația divină nu numai pentru a putea vorbi despre Dumnezeu, ci și pentru a vorbi despre el așa cum vorbește Dumnezeu însuși despre sine, dat

1. Dionisie, *Despre numele divine*, III, 1, p. 139.13-16.

fiind că numai Dumnezeu poate să vorbească în mod adecvat despre sine.

În schimb, în acest tratat, invocarea și rugăciunea implicită au un sens mult mai adânc. Hristos nu este invocat doar ca o prezență divină, care ar da discursului un fel de autoritate, făcându-l să fie în acord cu voința și cunoașterea divine. De ce? Pentru că Hristos este lumina paternă, prin care avem acces la Tatăl, adică la principiul luminii sau lumina principială. El este „darul de lumină principial și supra-principial al Tatălui tearhic, care ne revelează preafericitele ierarhii ale îngerilor în simboluri amprentate"[1]. El este cel care insuflă revelația, în două sensuri: atât ceea ce primim noi drept cunoaștere despre îngeri, cât și invers, ceea ce îngerii înșiși ne revelează despre Dumnezeu.

Chiar și scrierea lui Dionisie este oferită ca un fel de revelație ierarhică, adică una în care darul de lumină – care revelează ierarhiile îngerești în Scripturi și care se revelează prin ele – este explicat și transmis mai departe. Dar orice revelație ierarhică vine de la lumina paternă, care este Hristos. Așadar, Dionisie nu poate scrie despre îngeri decât călăuzit de Hristos. În plus, el vorbește ca parte a ierarhiei – desigur, a celei bisericești –, de aceea, din nou, dar sub alt aspect, el nu poate vorbi și scrie decât sub influența și insuflarea lui Hristos. Gestul de circumscriere ierarhică a propriului tratat merge și mai departe, deoarece Dionisie se adresează lui Timotei, chemându-l să primească „inițierea în cele inspirate". Toate cele patru tratate ale lui Dionisie sunt adresate lui Timotei, fiind astfel concepute ca o învățătură transmisă ierarhic, adică una pe care el însuși a primit-o, apoi o predă mai departe[2]. În plus, Timotei este invitat să asculte cele spuse „în mod sacru" și să le asculte așa cum se cuvine celor sacre, adică în sensul acelui tip de sacru pe care numai ierarhia îl poate lucra.

În felul acesta, se înțelege că revelația despre ierarhia cerească nu poate fi primită decât în cadrul ierarhiei bisericești, ca o parte din activitatea specifică acestei ierarhii de imitare a lui Dumnezeu

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, I, 2, p. 8.2-3.
2. Astfel, în *Despre numele divine*, III, 2, de pildă, Dionisie se situează pe sine într-o tradiție inițiatică, arătând că, după Pavel, el a primit inițierea de la Hieroteu, maestrul său, ale cărui scrieri le explică.

și de întoarcere la el. De aceea, dacă Dionisie cere o ghidare sau călăuzire din partea lui Dumnezeu, așteptând ca analiza lui să fie insuflată de Hristos și să inspire la rândul ei, de fapt, gestul lui este unul de totală renunțare la orice identitatea auctorială. Ceea ce face el este doar să transmită, asemenea unui instrument, revelația și inițierea pe care doar Dumnezeu poate să le dea ierarhiei din care el face parte.

III. *Definiția și scopul ierarhiei*

Dar insuflarea pe care Dionisie o cere nu se referă la înțelegerea imaginilor din Scripturi – fie ele adecvate sau inadecvate sau cu atât mai adecvate cu cât par mai inadecvate. Subiectul central al scrierii sale nu îl constituie imaginile, care vor fi discutate abia în ultimul capitol, ci ierarhia însăși, structura sau realitatea pe care aceste imagini o sugerează și care, înainte de a se arăta prin intermediul imaginilor, este prezentă în mod activ în realitatea căreia îi transmite lumina dumnezeiască. Dionisie vrea să arate ce este ierarhia sau, mai precis, vrea să arate că realitatea are un sens ierarhic, adică se află într-o relație constantă cu Dumnezeu, începând de la nivelurile cele mai înalte ale realității, și anume de la îngeri.

El definește ierarhia ca „o ordine sacră, o știință și o activitate" al cărei scop este asemănarea cu Dumnezeu, înălțarea spre el și imitarea lui. Dar definiția nu se referă exclusiv la nivelurile îngerești, ci la orice ierarhie în genere, la ierarhia totală, a întregii realități, din care face parte și ierarhia bisericească. Ceea ce observăm în această definiție este că ierarhia nu înseamnă realitățile care o compun. Ierarhia – cerească, dar și bisericească – se definește prin funcția și activitatea ei, iar nu prin nivelurile de realitate din cadrul ei.

Identificăm aici o schimbare majoră față de perspectiva filozofilor neoplatonici, care căutau să identifice structura realității, tipurile de realități care fac legătura între principiul prim și lumea sensibilă. Problema constantă, pentru această tradiție de gândire, era cum se înlănțuie realitățile, cum se face trecerea de la un nivel la altul, fără rupturi de nivel, respectând întotdeauna principiul asemănării. În acest context, al unei realități atât de clar structurate, îngerii ocupă un nivel precis, intermediar între nivelul

inteligibil și cel al sufletului. În schimb, la Dionisie, întreaga realitate devine ierarhică în esența ei, primind astfel ceva din prerogativele transmiterii angelice.

Ierarhia nu este *ceva* anume, ci mai degrabă *cumva* anume, adică este maniera realității de a se raporta la principiul său, de a-l avea în vedere, de a-l imita, de a rămâne constant în raport cu el. Dacă la neoplatonici principiul se sustrage realității, în timp ce realitatea se desfășoară în mod logic în urma acestei retrageri, la Dionisie lucrurile se întâmplă invers: principiul se reflectă în realitate, care se desfășoară ca reflectare și imitare a principiului. Scopul ierarhiei, atât a celei cerești, cât și a celei bisericești, va fi de a susține și a întări legătura ei cu ceea ce o determină și o depășește.

Ierarhia este definită într-o manieră activă, nu prin ceea ce *este* ea, ci mai degrabă prin ceea ce *face*. Ea este o ordine sacră, o știință și o activitate[1]. *Ordinea* nu este statică și obiectivă, ci activă, constând în aceea că fiecare trebuie să își asume *activitatea* potrivită lui, în traseul inițierii și înălțării spre Dumnezeu, traseu care presupune mai multe trepte: purificare (κάθαρσις), luminare (φωτισμός) și desăvârșire (τελείωσις). Astfel, ordinea se referă la faptul că „unii sunt purificați, iar alții purifică, unii sunt luminați, iar alții luminează, unii sunt desăvârșiți, iar alții aduc la desăvârșire"[2]. Ordinea în ierarhie nu este determinată de o succesiune exterioară, ci de activitatea potrivită nivelului de inițiere al fiecăruia, respectiv de capacitatea lui de a se înălța spre Dumnezeu. La rândul ei, *știința* nu are sensul obișnuit al termenului, de cunoaștere și de avansare în cunoaștere, ci este vorba de o știință deja împlinită, pe care principiul ierarhiei deja a oferit-o, sub forma darului de lumină. Cu alte cuvinte, ierarhia este o știință pentru că în ea se face cunoscut Dumnezeu. Nu înseamnă că Dumnezeu ar transmite un conținut precis de cunoaștere, ci doar că ierarhia este locul specific al manifestării divine, locul în care tearhia devine știință tearhică. Știința aceasta nu revine la niște doctrine, nu aflăm ceva anume prin ea, ci ea constă într-o activitate, adică în capacitatea și priceperea de a activa darul divin, primindu-l și transmițându-l. Tocmai în acest sens,

1. Roques (1949b și 1950) analizează pe larg aceste noțiuni.
2. Dionisie, *Ierarhia cerească*, III, 2, p. 19.1-2.

ierarhia este definită ca o *activitate* de imitare a lui Dumnezeu și de înălțare către el. Cei trei termeni care definesc ierarhia sunt strâns legați unul de altul. *Știința* ierarhiei constă în a intra în *ordinea* inițiatică – conform căreia Dumnezeu se arată – și a împlini *activitatea* de înălțare spre Dumnezeu și de imitare a lui.

Iar scopul ierarhiei este asemănarea cu Dumnezeu. Cum? Privind spre frumusețea lui Dumnezeu, membrii ierarhiei primesc raza tearhică, apoi o transmit celor ulterioare, devenind astfel „oglinzi transparente". Ierarhia constă într-un dublu act de primire și transmitere a luminii divine.

Fiecare membru al ierarhiei nu devine lumină, pur și simplu, ci devine transmițător al luminii, imitând lumina, a cărei natură este de a se transmite. Tocmai în sensul acesta, activitatea ierarhiei constă în a imita tearhia: mai precis, ea reface în ea însăși actul prin care a fost instaurată, adică actul originar al transmiterii darului de lumină de la Dumnezeu. Ierarhia *face* ceea ce *este*, adică activează sau pune în mișcare darul de lumină primordial. Ea este o lumină care luminează, o lumină care constă în a lumina mai departe, adică o lumină activă, iar nu una obiectivă. Este o lumină care nu se oprește nicăieri și nu este prinsă și limitată de nimic. Cel care este membru al ierarhiei nu are lumina închisă în el, ci are lumina doar în măsura în care o transmite mai departe și este capabil să o aprindă în ceilalți.

Toată dinamica ierarhiei se va desfășura între a primi și a transmite lumina. Pe de o parte, ierarhia este „imagine a frumuseții tearhice"[1], de la care primește darul de lumină. Pe de altă parte, ea însăși trebuie să „lucreze în mod sacru tainele propriei sale iluminări"[2], în vederea asemănării cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ierarhia este imagine a lui Dumnezeu, sau a frumuseții tearhice, însă nu în sensul unei copii, ci în sensul activ al imitării. Taina iluminării divine nu este automată, nu se aplică din exterior, ca un conținut care se revarsă o dată pentru totdeauna peste ierarhie, ci ierarhia trebuie să lucreze taina, adică să încerce să o facă activă, atât asupra ei însăși, cât și asupra nivelurilor

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, III, 2, p. 18.11.
2. Dionisie, *Ierarhia cerească*, III, 2, p. 18.12-13.

ulterioare. Tocmai acest lucru îi permite să primească iluminarea divină și să devină mediul transmiterii ei.

Chiar dacă Dionisie va identifica niște niveluri îngerești clare, delimitate și subordonate unele altora, totuși, nu *structura* este cea care definește ierarhia, ci *activitatea* ei de a face din sine însăși o ierarhie. Nu Dumnezeu impune ierarhia ca o structură rigidă, ci ierarhia este cea care, primind iluminarea divină, acționând conform ei și împlinind taina acestei iluminări, devine de fiecare dată ierarhie, pentru că se menține în starea de imitare a dumnezeirii și de oglindire a ei, ceea ce face din ea o ierarhie propriu-zisă. Ierarhia este imagine a frumuseții tearhice numai în măsura în care împlinește această asemănare.

În felul acesta, fiecare membru al ierarhiei devine „împreună-lucrător" al lui Dumnezeu, deoarece fiecare imită – la nivelul său propriu – ceea ce face Dumnezeu în întreaga realitate, adică manifestă prezența lui, lumina lui. Astfel, activitatea divină de dăruire a luminii devine evidentă, se arată în cei care nu doar că o primesc, ci devin la rândul lor dăruitori ai aceluiași dar. „Împreuna lucrare" nu înseamnă că ierarhia este pusă la același rang cu Dumnezeu, ci mai degrabă arată că Dumnezeu transmite lumina sa cu tot cu sensul ei activ, și vrea ca toți cei care o primesc să poată deveni ei înșiși lucrători și transmițători ai ei. Ierarhia este astfel imaginea lui Dumnezeu, dar și cea prin care întreaga realitate este înălțată spre Dumnezeu și este făcută să se asemene cu Dumnezeu[1].

În felul acesta, fiecare membru al ierarhiei este atât agentul, cât și subiectul celor trei trepte ale inițierii: purificare, luminare și desăvârșire. Fiecare primește și transmite aceste trei activități care alcătuiesc domeniul sacrului, al lucrării sacre, ierarhice. În schimb, Dumnezeu este mai presus de purificare, luminare și desăvârșire, el este sursa și cauza lor, cel care doar le lucrează, fără a fi vreodată obiectul lor, ci rămânând mereu dincolo de sacru[2].

1. Vezi, de pildă, Constas (2017), p. 8, și Louth (2013), p. 112.
2. Dionisie, *Ierarhia cerească*, III, 2, p. 19.8: „transcende orice sacru". După cum remarcă Rorem (1993), p. 58, ierarhia este asemenea lui Dumnezeu, deoarece lucrează aceste trei activități pe care Dumnezeu le face posibile, dar, în același timp, este incomparabil

IV. *Participarea realității la divin și inițierea în tainele ierarhiei*

Odată stabilite definiția și scopul ierarhiei – atât cerească, cât și bisericească –, Dionisie se oprește asupra necesității existenței îngerilor, din punct de vedere teoretic, filozofic, dar și teologic, pornind de la textele Scripturii. De ce trebuie să existe îngeri? Din ce cauză, dar și în ce scop există ierarhia îngerească, precum și ierarhia în sens larg, în cele din urmă?

Pentru neoplatonici, principiul produce totul dintotdeauna, fără să intre într-o relație de producere propriu-zisă, fără să devină un agent al producerii. Dionisie opune o perspectivă radical diferită: prin bunătatea sa, tearhia „a făcut să existe ființele celor ce sunt și le-a adus la a fi". De ce? Pentru că tearhiei „îi este propriu faptul de a chema ființările la comuniunea cu ea însăși"[1]. Faptul de a exista al tuturor lucrurilor constă în comuniunea cu Dumnezeu. Ierarhia – cerească, în primă instanță – constă în chemarea la comuniune. Totuși, este vorba, în același timp, de o comuniune neîncheiată, care continuă să se realizeze și să se intensifice. Astfel, ierarhia nu desemnează niște niveluri de realitate deja existente, care ar primi lumina divină ca pe ceva ulterior, diferit și exterior. Din contră, existența ei constă în primirea iluminării divine și în comuniunea cu Dumnezeu. Cele ce sunt – cele cerești, dar și viețuitoarele raționale sau chiar și cele lipsite de viață – sunt în măsura în care intră în comuniune cu principiul lor, participând la darul și la providența sa. Numai că fiecare participă în modul lui specific: la ființă, la viață sau la intelect. Îngerii au toate tipurile de participație, în modul cel mai intens. Noi înșine avem aceste tipuri de participație, însă nu în mod deplin. Acest lucru nu este, în primul rând, semnul inferiorității, ci al capacității noastre de a înainta în participația la darurile divine. Însă nu putem primi darurile decât de la un nivel de realitate care le deține în mod deplin. Dar de ce nu le putem primi direct de la Dumnezeu? De fapt, îngerii nu sunt propriu-zis

neasemenea cu el, deoarece Dumnezeu este cauza mai presus de toate lucrurile.

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, IV, 1, p. 20.12.

niște ființe intermediare, ca și cum prezența lor ar deprecia într-un fel modul nostru de a fi, situându-l pe un nivel inferior, declasându-l. Din contră, ei sunt „oglinzi transparente", adică o transmitere perfectă a darului de lumină divin. Ei sunt ai lui Dumnezeu, sunt chiar darul lui Dumnezeu, felul în care el se transmite, luminile pe care el le revarsă spre noi și spre întreaga realitate.

Dionisie apelează la textele Scripturii pentru a arăta în mod concret că aproape tot ce înseamnă ghidare și îndreptare venită de la Dumnezeu a venit prin îngeri: și anume Legea și profeții, dar și revelația. Chiar și în cazurile în care Dumnezeu pare să vorbească nemediat[1], o anumită mediere este totuși necesară, deoarece nimeni nu îl poate cunoaște în mod direct pe Dumnezeu și nimeni nu poate vedea fața lui[2]. Totuși, îngerii nu intervin ca niște intermediari în sensul unor terți, esențial diferiți de cel care trimite. Ei sunt chiar iluminarea lui Dumnezeu, acea revărsare de lumină la care Dumnezeu cheamă întreaga realitate. Cu alte cuvinte, ei sunt prima manieră în care Dumnezeu ni se adresează, pentru că sunt prima manifestare de lumină care vine de la el. În mod esențial, s-ar putea spune că ei nu sunt niște soli, ci sunt chiar mesajul, pentru că sunt prima iluminare pe care Dumnezeu o transmite și care, de la ei, se transmite mai departe. Îngerii nu se interpun, ca și cum ar tăia legătura noastră directă cu Dumnezeu. Din contră, ei sunt chiar legătura, ei sunt contactul cu Dumnezeu, ei sunt ceea ce Dumnezeu manifestă. Survenirea teofaniilor ar putea să ne lase impresia că Dumnezeu se manifestă în mod direct, fără nici o intermediere angelică. Dar teofania nu este o informație propriu-zisă, ci constă în primirea iluminării divine și într-o înălțare a celui ce o primește, adică într-un proces inițiatic. Tocmai în inițiere se poate vedea intervenția îngerilor, chiar dacă textele nu precizează acest lucru de fiecare dată. La fel, Legea, chiar dacă vine ca o amprentă divină de la Dumnezeu[3], de fapt, este dată tot prin îngeri, pentru că vine ca o inițiere și o înălțare a celor secunde, prin intermediul celor ce dețin inițierea în gradul

1. *Gen.* 12.7: „Acolo S-a arătat Domnul lui Avram".
2. *Cf. In.* 1.18, dar și *Ex.* 33.20.
3. *Ex.* 31.18.

cel mai înalt. Astfel, medierea îngerilor nu este obiectivă, ci una de ordin iniţiatic, care descoperă şi transmite prezenţa divină, păstrând-o în acelaşi timp ascunsă[1].

Dar nu numai în primirea Legii şi a viziunilor profetice intervine prezenţa îngerească, ci şi în revelaţie: naşterea lui Hristos, dar şi învierea sunt anunţate de îngeri, Hristos însuşi se supune dispoziţiilor date de Dumnezeu prin îngeri. Mai mult, Hristos intră în ordinea revelaţiei ca un „Înger de mare sfat"[2], el, care este „insuflarea întregii revelaţii ierarhice". Astfel, revelaţia devine prin excelenţă un act iniţiatic şi ierarhic. Îngerii transmit în mod esenţial iluminarea pe care o primesc de la Tatăl, adică transmit lumina paternă, care este Hristos, îl transmit pe Hristos ca lumină. De aceea, Hristos este îngerul prin excelenţă, adică acela ce transmite lumina Tatălui şi insuflă întreaga ierarhie. Revelaţia – cu această coborâre a lui Hristos sub dispoziţiile îngereşti – arată că el însuşi este iluminarea pe care o poartă îngerii, el este mesajul ultim al oricărei iluminări angelice.

De aceea, termenul „înger" trebuie înţeles într-un mod mai subtil. Îngerii nu sunt nişte simpli mesageri. Ei sunt ceea ce dă Dumnezeu. Dar ceea ce dă Dumnezeu – care este lumină şi principiu al luminii – este, în cele din urmă, el însuşi, adică Hristos ca lumină paternă, prin care avem acces la Tatăl. Este deci vorba de o relaţie mobilă între Tatăl, Hristos şi îngeri.

Îngerii ţin de modul în care Dumnezeu se arată în realitate, ei sunt liniile de forţă şi dinamica ascunsă a realităţii ca loc în care Dumnezeu se manifestă. El se arată ca înger prin excelenţă, adică drept cel care transmite şi se transmite, dar şi se lasă transmis, anume prin îngeri. Îngerii, ca întreg ierarhic, sunt transmiterea lui Dumnezeu, o transmitere circulară, în care el creează realitatea ce transmite, tot el transmite şi se transmite, intrând în logica transmisivă a realităţii.

1. Vezi, de pildă, Stang (2012), p. 111, care arată că structura ierarhică are tocmai rolul de a ne dezvălui lumina, însă ca taină.
2. *Is.* 9.5.

V. *Denumirea de „înger"*

Observăm astfel că Dionisie vorbeşte despre ierarhia cerească în timp ce constituie acest concept, arătând cum anume se petrece iluminarea divină ca o iniţiere sau ca o chemare a realităţii la împreuna-lucrare a acestei transmiteri a luminii. Dar ceea ce dă forţă discursului lui Dionisie sunt tocmai dificultăţile şi întrebările pe care le formulează pe parcurs. Una dintre ele ţine de o aparentă inconsistenţă a ierarhiei, anume faptul că avem, pe de o parte, denumirea generală „înger", referitoare la toate clasele de fiinţe inteligibile, iar, pe de altă parte, denumirea particulară „înger", restrânsă la ultima şi cea mai de jos clasă. Pare o greşeală de clasificare, de vreme ce toate, inclusiv cele superioare, primesc numele rezervat pentru ultimul dintre niveluri. Dar Dionisie vede în această aparentă discordanţă însăşi legea ierarhiei, adică faptul că cele superioare transmit iluminarea spre cele inferioare şi, de aceea, cele superioare deţin deja iluminarea care va ajunge la cele inferioare, pentru că iluminarea respectivă a trecut deja prin ele. În acest sens, cele superioare *sunt* ceea ce *vor fi* cele inferioare, chiar dacă nu într-un sens temporal, ci din nou în ordinea transmiterii ierarhice. Cei superiori – precum Serafimii sau Heruvimii – sunt ei înşişi îngeri, prin faptul că de la ei vine puterea care ajunge la îngerii de pe ultimul loc. Se instituie astfel o legătură esenţială între nivelurile ierarhiei, care anulează ideea de inferioritate, chiar dacă, strict formal, ea pare să fie încă prezentă. Ceea ce distinge aceste niveluri este mai degrabă intensitatea luminii pe care toate o primesc şi o transmit.

În rest, indiferent de nivel, toate puterile cereşti sunt îngeri, formând o ierarhie unitară. Un flux comun parcurge întreaga ierarhie. De ce este important acest lucru? Întreaga iluminare vine de la Dumnezeu şi are ca ultim scop transmiterea spre nivelul uman. Însă ceea ce contează este autenticitatea iluminării, faptul că aceeaşi iluminare şi aceeaşi putere divină sunt prezente în întreaga ierarhie[1], ajungând până la noi, chiar dacă se transmite în grade diferite de intensitate.

1. În acest sens, Lashier (2006) notează: „The divine illumination, then, is the same at every level of the hierarchy because the hierarchy *in toto* is an icon of God" (p. 53).

VI. *Structura ierarhiei cerești. Cele trei triade îngerești*

Înainte de a intra în analiza structurii ierarhiei, Dionisie insistă asupra condițiilor în care se poate face acest lucru. Cum se poate vorbi despre ierarhia cerească? În mod esențial, nu putem ști nici câte, nici cum sunt puterile cerești. Ele nu ne sunt date niciodată în mod direct, ca niște obiecte propriu-zise ale cunoașterii. Numai Dumnezeu le poate cunoaște, pentru că el le-a creat[1]. În schimb, ceea ce am putea cunoaște despre îngeri ar fi inevitabil intermediat de transmiterea ierarhică, de ceea ce ierarhia îngerească ar lăsa să se cunoască despre ea însăși. Aceasta ar fi problema. Dar tot aici se află și răspunsul la problemă: putem vorbi despre ierarhie tocmai pentru că ierarhia se face cunoscută, iar Dumnezeu sau tearhia ne inițiază, prin intermediul ființelor cerești, despre ceea ce sunt ele. În fond, ierarhia este transmitere – fiind definită prin activitatea ei de transmitere – și, de aceea, cunoașterea despre ea nu poate fi decât o cunoaștere din cadrul ierarhiei înseși, din interiorul a ceea ce ea transmite. Iar transmiterea ierarhică trece prin transmiterea sacrilor teologi, adică prin ceea ce ei au primit, ca inițiere și transmitere mediată angelic. Iată de ce Dionisie va vorbi despre structura ierarhiei cerești reclamându-se de la „teologie", invocând în acest sens pe „divinul nostru desăvârșitor în cele sacre", pe care îl numește explicit în *Despre numele divine*: Hieroteu, de la care Dionisie a primit inițierea. Dionisie se retrage astfel de două ori din postura de „cunoscător" direct al realității angelice: pe de o parte, pentru că nu vorbește în nume propriu, ci preia ceea ce transmite teologia, adică textele sacre, iar pe de altă parte, pentru că nu interpretează în mod direct aceste texte, ci explică felul în care au fost interpretate sau prezentate de către cel ce i-a transmis inițierea. Tot ceea ce va spune el este inserat într-un fir al transmisiei ierarhice, care are ca sursă nu doar ierarhia cerească însăși, ci, în cele din urmă, tocmai darul de lumină divin, care revelează ierarhia în mod simbolic, în Scripturi.

1. *Cf.* DIONISIE, *Despre numele divine*, VII, 2, p. 196.12-15: „el [Dumnezeu] cuprinde dinainte în sine însuși știința tuturor, conform cauzei tuturor; mai înainte de a fi îngerii, el îi știe și îi produce pe îngeri".

Observăm că, deși Dionisie propune conceptul de ierarhie și îl constituie, constituirea nu se face niciodată în mod pur teoretic, exterior, ci, într-un mod circular, ea se poate face numai din interiorul ierarhiei bisericești, sub influența și iluminarea celei cerești. Altfel spus, se poate vorbi despre ierarhie doar ca un act ierarhic. Abia după această precizare – care întărește autoritatea celor transmise – Dionisie trece la expunerea nivelurilor îngerești din cadrul ierarhiei.

Iar ierarhia se prezintă sub forma a nouă niveluri îngerești, împărțite în trei dispuneri. *Dispunerea* (διακόσμησιν) surprinde înlănțuirea tipurilor de ființe îngerești, în funcție de apropierea lor față de Dumnezeu. În schimb, *ierarhia* se referă la aceleași ființe, dar din perspectiva unității lor, din perspectiva faptului că toate, indiferent în ce dispunere s-ar situa, participă la știința și la activitatea comună, de transmitere a inițierii și iluminării divine. *Ierarhia* este aspectul lucrător al dispunerii, iar *dispunerea* este aspectul ordonator și structurant inerent ierarhiei. „Dispunere" este termenul prin care neoplatonicii surprindeau ordonarea realității, în toate nivelurile ei. Dionisie propune „ierarhia" ca un termen care pare să spună același lucru ca „dispunerea", dar, în realitate, depășește sensul originar al „dispunerii". Ierarhia nu trebuie înțeleasă ca o simplă structurare pe niveluri, ci ea sugerează faptul că orice dispunere are, de fapt, o singură lucrare comună.

Structura ierarhiei îngerești – pe care o propune Hieroteu și pe care Dionisie o preia întocmai – este una tipic neoplatonică. Proclus, de pildă, în *Teologia platonică*, insistă asupra acestei structuri, pe care o aplică intelectului divin: acesta ar fi o triadă alcătuită din triade. Preluând schema, Dionisie nu preia și relațiile complexe dintre elementele celor trei triade, unde fiecare – ființa, viața și intelectul – era în mod implicit și celelalte două. Ceea ce îl interesează, în schimb, este unitatea din cadrul fiecărei dispuneri, precum și unitatea largă a ierarhiei ca întreg. Conceptul însuși de ierarhie va avea astfel un alt rol și un alt scop decât lumea inteligibilă descrisă de Proclus.

Structura ierarhiei cerești este următoarea:
tronuri (θρόνοι), Serafimi (Σεραφίμ) și Heruvimi (Χερουβίμ)
domnii (κυριότητες), puteri (δυνάμεις), stăpânii (ἐξουσίαι)
începătorii (ἀρχαί), arhangheli (ἀρχάγγελοι), îngeri (ἄγγελοι)

VII. *Prima dispunere a ființelor îngerești*

Abia după un lung periplu teoretic, Dionisie intră în structura ierarhiei cerești. Dar expunerea este departe de a fi o descriere complexă a nivelurilor îngerești. Descoperim minime indicații ale numelor fiecărui nivel. Fiecare nume este înțeles drept „o indicație a proprietății dumnezeiești a fiecăruia", ceea ce înseamnă că felul în care îngerii sunt revelați în Scripturi corespunde întru totul lucrării specifice lor, adică modului în care fiecare dintre ei transmite iluminarea divină. Dar miza cea mai importantă a lui Dionisie este de a arăta că, în ciuda distincțiilor, dispunerile ierarhice funcționează unitar. Acest lucru este subliniat chiar și în pofida unor neclarități ce riscă să afecteze structura ierarhiei.

Ce semnifică numele din prima dispunere? Serafimii au trei caracteristici: mișcare, ardere și luminare sau o mișcare arzătoare și luminătoare. Arderea arată intensitatea mișcării lor în jurul dumnezeirii, mișcare ce se reflectă și asupra nivelurilor ulterioare, deoarece le atrage, le înalță și le transmite arderea și fierberea proprie. În plus, Serafimii au proprietatea „luminoasă și luminătoare", care îi împiedică să se depărteze de principiul luminii. Caracteristicile Heruvimilor țin de cunoaștere: ei primesc transmiterea înțelepțitoare de la Dumnezeu și transmit înțelepciunea mai departe. Primirea și transmiterea sunt, astfel, legate între ele. Tronurile sunt așezate nezdruncinat în jurul lui Dumnezeu, îl poartă pe Dumnezeu și se deschid spre a recepta prezența lui.

În prima dispunere, ordinea pare să fie: Serafimi, tronuri și apoi Heruvimi[1]. Dar această ordine nu este păstrată în mod sistematic. De fapt, dacă analizăm caracteristicile lor, tronurile par a fi situate înaintea Serafimilor. De ce? Serafimii se mișcă în jurul tearhiei, chiar dacă este vorba de o mișcare inteligibilă. În schimb, tronurile sunt așezate în jurul lui Dumnezeu. Ele îl poartă pe Dumnezeu, așadar îl primesc în mod nemijlocit. Ele par deci a avea un grad de intimitate și de apropiere maximă cu Dumnezeu. De ce această ezitare și aparentă neclaritate în privința ordinii din prima dispunere? Pentru că, mai mult decât o ordine strictă,

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, VII, 1, p. 27.12-13: „încălzitoare, tronuri și revărsare de înțelepciune".

Dionisie vrea să păstreze unitatea nivelurilor și să sugereze că participarea lor la divin nu diferă ca formă, pe când o catalogare foarte strictă ar risca să instituie un fel de inferioritate între ele. Dionisie insistă asupra sensului ierarhiei ca lucrare împreună, precum și pe comuniunea darului primit, iar nu pe structură.

Astfel, în prima dispunere, cele trei trepte ale inițierii ierarhice – purificarea, luminarea și desăvârșirea – se aplică în mod egal celor trei tipuri de îngeri, în gradul cel mai înalt. Prima dispunere ierarhică este deja pură, luminată și desăvârșită, însă nu în sensul supunerii ei la un proces purificator și desăvârșitor. Cele trei niveluri sunt pure, pentru că nu intră în logica superiorului și a inferiorului, ci dețin puritatea originară a prezenței divine în ele. De asemenea, sunt luminate nu pentru că ar primi lumina din afară, ci deoarece îl contemplă pe Dumnezeu în propria lui lumină, umplându-se de ea. Ele cunosc luminile lui teurgice, adică știu în ce constă lucrarea divină și participă la ea. În sfârșit, desăvârșirea lor constă în știința deplină pe care o dețin prin simplul fapt că cunosc lucrarea divină, deoarece sunt integrate în ea. Nu este o desăvârșire primită pe fundalul unei nedesăvârșiri anterioare, ci o desăvârșire ce ține de comuniunea lor esențială cu lucrarea divină. În timp ce dispunerile ulterioare primesc inițierea în mod indirect, prima dispunere în întregul ei este inițiată direct de Dumnezeu, iar inițierea aceasta este descrisă ca o „hrană divină" și ca un „ospăț tearhic". Îngerii din prima dispunere se hrănesc cu lumina pe care o primesc, dar pe care o și transmit mai departe.

VIII. *Dispunerea mediană a ierarhiei*

A doua dispunere este formată din domnii, puteri și stăpânii. Dionisie continuă și aici să sublinieze corespondența dintre numele ființelor cerești, respectiv modul lor de funcționare în ierarhie. Totuși, el nu stabilește niște roluri foarte precise, care ar izola fiecare nivel față de celelalte. Din contră, în mod surprinzător, nivelurile au în cele din urmă aproape aceleași proprietăți. Dacă primele trei niveluri îl primeau pe Dumnezeu în mod direct, a doua dispunere nu mai are o apropiere directă, ci nivelurile de aici tind să imite un anumit caracter dumnezeiesc. Ele sunt, prin

participaţie, ceea ce este Dumnezeu prin sine, conform unui anumit nume divin, pe care ele îl preiau ca nume îngeresc.

Caracteristica domniilor constă în aceea că ele nu se apleacă spre ceva inferior, ci transcend orice neasemănare. Ele caută asemănarea cu „principiul domniei" (κυριαρχία), participând la acest caracter divin. În timp ce Dumnezeu este numit „domn" sau, mai precis, „domn al domnilor" (κύριον κυρίων)[1], nume ce arată „preeminenţa faţă de cele inferioare şi desăvârşita posesie a celor frumoase şi bune"[2], definiţia domniilor cereşti nu face decât să reflecte acest caracter al dumnezeirii. În plus, ele caută asemănarea cu binele, atât pentru ele însele, cât şi pentru cele ulterioare. În linii mari, puterile par să aibă aceleaşi caracteristici ca şi domniile: ele se înalţă spre Dumnezeu în mod nezdruncinat, adică fără să cadă din activitatea lor proprie înspre ceva inferior. În schimb, dacă domniile se raportau la Dumnezeu ca principiu al domniei, puterile se raportează la el ca la principiul puterii, reflectând numele divin „putere". Ca şi în cazul domniilor, vedem o suprapunere între mişcarea ascendentă şi cea descendentă: puterile dau putere mai departe tocmai prin faptul că se înalţă spre Dumnezeu şi, privindu-l, devin o imagine a lui, adică devin ele însele dătătoare de putere. Al treilea nivel al dispunerii mediane este cel al stăpâniilor. Acestea se aseamănă cu Dumnezeu ca principiu al stăpânirii, având aceeaşi mişcare de înălţare proprie, precum şi capacitatea de a le înălţa pe cele ulterioare spre Dumnezeu.

Ca şi în prima dispunere, Dionisie reduce distanţa dintre niveluri, arătând că domniile, puterile şi stăpâniile au acelaşi rang, subliniind astfel comuniunea dintre ele. Explicarea fiecărui nivel îngeresc, respectiv a manierei revelatoare cuprinse în numele fiecărui nivel revine în cele din urmă la a pune în evidenţă un raport de oglindire între îngeri şi Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este numit „principiul domniei" (κυριαρχία), domniile îl imită în acest sens, dorind neîncetat acest principiu; ca „principiu al stăpânirii" (ἐξουσιαρχία) este imitat de stăpânii, iar ca „putere" (δύναμις) este imitat de puteri. Fiecare nume al nivelurilor

1. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 6, p. 224.12.
2. Dionisie, *Despre numele divine*, XII, 2, p. 224.11-12.

îngereşti indică proprietatea lor de imitare a lui Dumnezeu, sub un anumit aspect.

Ceea ce diferenţiază a doua dispunere de prima este faptul că prima era purificată, iluminată şi desăvârşită de Dumnezeu însuşi, pe când a doua primeşte cele trei tipuri de iniţiere de la prima dispunere. În acest sens, iluminările care ajung la ea au o strălucire secundă, aceasta fiind un efect al transmiterii ierarhice. Aparent, Dionisie nu face decât să preia o schemă neoplatonică, în care procesiunea lucrurilor pornind de la principiu are ca efect slăbirea relaţiei cu principiul şi a unităţii pe care primele realităţi o au în cel mai înalt grad. Dar, de fapt, este vorba de un joc al desăvârşirii, care poate fi înţeles în două sensuri. Ceea ce contează la Dionisie este faptul că întreaga realitate poate fi înţeleasă ca loc în care desăvârşirea se realizează. Totuşi, este un paradox al desăvârşirii (τελειότης), care face ca ea să fie deja împlinită (ἐπιτελουμένη) la începutul procesului efectiv de desăvârşire (τελείωσις), de transmitere a desăvârşirii, adică în primul moment al receptării ei directe de la Dumnezeu, iar apoi, pe măsură ce iniţierea se transmite de la un înger la altul, desăvârşirea se împlineşte, dar se şi diminuează ca intensitate. Mai precis, ceea ce se diminuează este acel stadiu complet al desăvârşirii (τελειότης) transmise de Dumnezeu, care este el însuşi anterior desăvârşirii (προτέλειος). În schimb, ceea ce se realizează prin această transmitere este un act sau un proces de desăvârşire (τελείωσις) care, deşi este resimţit din ce în ce mai slab, parcurge întreaga realitate, integrând-o în prezenţa divină. Altfel spus, realitatea scade treptat în intensitatea desăvârşirii, tocmai pentru că în cadrul ei *acţionează* desăvârşirea şi este prezentă intenţia desăvârşirii ei ierarhice. Ceea ce contează nu este limitarea şi scăderea intensităţii desăvârşirii, în sens negativ, ci mai degrabă faptul că desăvârşirea poate fi primită la orice nivel.

Pentru Dionisie, este extrem de important acest principiu al transmiterii iniţierii de la o putere superioară la una ulterioară, chiar dacă transmiterea implică o diminuare a intensităţii mesajului iniţial. Scopul ultim al transmiterii ierarhice îngereşti este acela ca ierarhia bisericească să primească la rândul ei iniţierea în mod ierarhic şi să se asemene celei îngereşti, adică să intre ea însăşi în ordinea primirii şi transmiterii stabilite dintru început de

principiul ordinii. Îngerii reprezintă tocmai maniera providențială în care Dumnezeu construiește realitatea, astfel încât depărtarea noastră față de el să poată fi contracarată, adică lumina lui să poată coborî până la noi, după măsura noastră.

Intenția acestei transmiteri răsturnate, care se diminuează în intensitate, este de a face legătura cu noi. Nivelul uman nu poate primi inițierea în mod direct și total, ci are nevoie de intermediere, gândită de Dumnezeu în mod providențial.

IX. *Ultima dispunere a ierarhiei*

A treia dispunere este compusă din: începătorii, arhangheli și îngeri. Începătoriile (ἀρχαί) reflectă și imită pe Dumnezeu drept început sau principiu (ἀρχή). Caracterul divin primordial, anume acela de principiu, este imitat abia de către un nivel îngeresc din a treia dispunere. Acest lucru se explică prin faptul că începătoriile se află în fruntea dispunerii care intră propriu-zis în legătură cu noi, cu ierarhia bisericească, acesta fiind, de fapt, scopul ultim al ierarhiei cerești, dacă privim din perspectiva providenței divine. Astfel, chiar dacă a treia dispunere este ultima în ordinea expunerii, ea este prima în ordinea providenței. Ea încheie ierarhia cerească, dar o și împlinește. Iar felul în care începătoriile îl imită pe Dumnezeu este dublu, conform dublei logici a primirii și transmiterii: ele se întorc spre Dumnezeu, principiul supra-principial, dar le și conduc pe cele ulterioare, în manieră principială sau începătoare.

Arhanghelii se aseamănă foarte mult cu începătoriile. Termenul „arhanghel" ar însemna „înger începător". Strict lingvistic, ar fi același lucru cu începătoriile, care sunt tot îngeri cu funcție de început sau de conducere. În plus, Dionisie precizează că arhanghelii sunt „de același rang cu începătoriile". Ei sunt descriși mai degrabă prin analogie cu extremele pe care le unesc. Ei au aceeași funcție cu începătoriile, în timp ce cu îngerii se aseamănă prin faptul că sunt „interpreți", adică transmit mesajul divin către ierarhia bisericească.

Îngerii de pe ultimul nivel sunt cei de la care primim propriu-zis darul, deși „tot darul desăvârșit" este chiar de la Dumnezeu, cum se spune la începutul tratatului. În acest sens, ei sunt vestitori și

interpreți, pentru că pun darul la dispoziția noastră, ni-l fac accesibil.

Odată ce ierarhia ajunge la ultimul ei nivel – aparent, cel mai de jos –, se produce un fel de răsturnare. Căci, deși toată ierarhia are scopul de a transmite darul sau iluminarea de la Dumnezeu, cei care o realizează propriu-zis sunt îngerii, care ajung astfel să aibă un rol preeminent, ceea ce explică de ce au în modul cel mai propriu numele „îngeri", pe care pot să îl și dea tuturor celorlalte niveluri, chiar dacă el pare un nume inferior. De fapt, el nu mai este un nume inferior, ci este numele întregii ierarhii și este numele prin excelență care surprinde scopul însuși al ierarhiei: acela de a anunța, de a interpreta, de a transmite. De aceea, acest nume devine încununarea ierarhiei, dacă privim din perspectiva darului divin care ajunge la noi prin îngeri.

Îngerii sunt ultimii în ordinea ierarhică, dar și primii: ultimii față de Dumnezeu, dar primii față de noi. Aparenta lor depărtare este, în realitate, o împlinire a darului transmis de Dumnezeu dintru început. Ei sunt ultimii care au proprietatea transmiterii, a vestirii, însă sunt primii care o și realizează față de noi, sunt primii în care și prin care această proprietate ajunge la împlinire, la desăvârșire.

După ce parcurge toate nivelurile îngerești, Dionisie revine asupra întregului, subliniind că, la limită, deosebirea dintre cele trei dispuneri nu este foarte strictă. Diferența vine din faptul că inițierea primei dispuneri este mai ascunsă decât a celor ulterioare, de vreme ce prima este mai apropiată de Dumnezeul cel ascuns. Dar ceea ce contează în cele din urmă este modul în care ierarhia lucrează împreună în slujba planului divin pentru oameni, adică pentru ierarhia bisericească. Cum anume? Lucrarea îngerilor se vede fie la nivelul fiecărui popor, fie la nivelul fiecărui individ. Dintre popoare, deși toate sunt ghidate de îngeri, numai unele răspund chemării divine, precum Israel. La fel se întâmplă și cu oamenii: numai unii răspund chemării îngerești și urmează ghidajul lor spre Dumnezeu. Tocmai în felul acesta se instituie ierarhia bisericească: anume prin acest răspuns și prin urmarea asumată a conducerii angelice. Tocmai de aici decurge garanția faptului că ierarhia bisericească este o ierarhie și o preoție generală, iar nu una constituită strict istoric și conjunctural: anume pentru că

ea apare ca rezultat al lucrării ierarhiei angelice, care este instituită de Dumnezeu. Mai mult, ea se constituie ca imagine a ierarhiei îngerești, prin care Dumnezeu îi cheamă pe toţi oamenii să devină imagine divină.

La Dionisie, scopul ierarhiei se atinge la sfârșitul ei, când se realizează contactul cu ierarhia noastră, a oamenilor. În acest sens, putem vorbi despre o ierarhie răsturnată, adică una în care cel de deasupra slujește celui ulterior, iar toate slujesc, în cele din urmă, planului divin de a întoarce oamenii la asemănarea cu Dumnezeu. Tocmai de aceea, deși Dionisie distinge nouă trepte îngerești, de fapt, el le resoarbe într-o unică ierarhie cu un scop unic, în care diferenţele specifice aproape că nu mai contează.

X. *Structura triadică a realităţii inteligibile*

Aspectul pe care Dionisie îl subliniază cel mai apăsat în analiza sa este cel triadic, începând de la cele trei dispuneri care constituie ierarhia cerească. Prima dispunere – fiind iniţiată direct de tearhie – o iniţiază la rândul ei pe a doua, iar a doua pe a treia. Structura triadică nu mai are însă sensul pe care îl avea în gândirea neoplatonică, unde ea răspundea unei exigenţe de ordin cognitiv, imitând logica oricărui act de gândire, în care putem identifica întotdeauna un *subiect*, un *obiect* și un *act* al gândirii. Dacă la Proclus triada este schema conform căreia intelectul divin se constituie și se desfășoară pe sine în actul său autocunoscător, la Dionisie, triada ţine de logica transmiterii iniţierii.

Această transmitere treptată a luminii de la o dispunere la alta, de la un nivel la altul demonstrează providenţa divină, faptul că Dumnezeu constituie realitatea în așa fel încât fiecare nivel al ei să poată participa la darul lui de lumină, până la nivelul oamenilor. Iniţierea – în acest sens sacralizant, ierarhizant – se realizează în cadrul ierarhiei ca întreg, între cele trei dispuneri ale ei: primă, intermediară și ultimă. Dar aceeași structură se află și în cadrul fiecărei dispuneri, cu cele trei niveluri ale fiecăreia, sau chiar și în cadrul fiecărui nivel, iar în cele din urmă, chiar și în cadrul fiecărui intelect, ceresc sau uman.

Aceeași insistenţă pe triadizare se regăsește și la Proclus[1]. Totuși, pentru el, miza este mai degrabă legată de desfășurarea realităţii, pornind de la un model inteligibil care se autocontemplă și astfel se desfășoară și se plurifică, ajungând să instituie toate nivelurile ulterioare de realitate. La Dionisie, miza triadizării realităţii la orice nivel al ei este alta. În orice nivel al realităţii, avem a face în cele din urmă cu darul divin care se transmite: de la o ierarhie la alta[2], de la o dispunere la alta, de la un nivel la altul, în cadrul aceluiași nivel sau chiar în cadrul aceluiași intelect. Așadar, ierarhia nu se referă doar la niște realităţi ordonate ierarhic, ci la esenţa și modul de funcţionare al fiecărei realităţi. Nu numai realitatea ca structură este ierarhică, ci și fiecare lucru care compune realitatea, adică fiecare intelect care poate participa la darul divin. Fiecare intelect are în el însuși capacitatea de a se ierarhiza, adică de a se iniţia în cadrul ierarhiei, precum și de a iniţia mai departe pe altul. Acest lucru corespunde scopului general al ierarhiei definit mai înainte, anume că ierarhia face din membrii ei „oglinzi transparente", fapt care se poate realiza în trei feluri: primind de la altul, transmiţând lui însuși, transmiţând altuia.

XI. *Numirea comună de „puteri cerești"*

Așa se explică anumite neconcordanţe ale ierarhiei, precum faptul că toate nivelurile ei sunt numite „îngeri", deși numai ultimul nivel are în mod propriu-zis acest nume sau faptul că toate sunt numite „puteri", reluând numele propriu nivelului din mijlocul ierarhiei. Astfel, orice intelect este la rândul lui triadic, fiind compus din fiinţă, putere și activitate, preluând schema platonică și neoplatonică a triadei inteligibile. Dumnezeu este putere ca principiu al puterii. Nivelul îngeresc numit „puteri" reflectă această caracteristică divină. În schimb, în sens larg, puterea este caracteristică oricărui intelect – ceresc sau uman –, precum și oricărui

1. Vezi, de pildă, Proclus, *Elemente de teologie*, 148.
2. Deși nu discută acest aspect în *Ierarhia cerească*, Dionisie identifică trei ierarhii: cerească, bisericească și ierarhia Legii, *cf. Ierarhia bisericească*, II, 1, p. 69.17 (ἡ κατὰ νόμον ἱεραρχία).

lucru existent, deoarece Dumnezeu dă tuturor lucrurilor o putere proprie, fără de care nimic nu ar putea exista[1]. Dar atunci, dacă orice lucru este o putere, toți îngerii nu sunt decât „puteri cerești", supra-lumești, așa cum sunt numiți și „ființe cerești". Puterea, în sensul ei deplin, este capacitatea fiecărui lucru – începând cu îngerii – de a primi darul lui Dumnezeu. Este un sens circular al puterii, în măsura în care fiecare intelect ceresc – dar și pământesc – primește de la Dumnezeu o anumită putere proprie, dar acea putere se manifestă prin a imita pe Dumnezeu și a primi darul divin.

XII. *Ierarhul nostru ca înger*

Dacă neoplatonicii redau sensul unitar al realității printr-o foarte strictă departajare a nivelurilor acesteia, la Dionisie, lucrurile se petrec altfel. Toată încercarea de a sistematiza realitatea inteligibilă, adică nivelurile îngerești, este însoțită de mișcarea inversă, în care distincțiile tind mai degrabă să se anuleze: toate nivelurile poartă în mod esențial același nume – de înger sau de putere –, iar la limită, chiar și denumirea angelică nu este rezervată pentru ființările cerești, ci ea se poate extinde la ierarhia bisericească. „Înger" poate fi numit chiar și „ierarhul nostru", treapta cea mai înaltă a ierarhiei bisericești, care are funcția de a desăvârși[2]. Ierarhul nu face decât să transpună iluminarea angelică în registrul uman, într-un mod proporțional. Diferența dintre niveluri, respectiv cea dintre ierarhii nu înseamnă că nivelurile superioare dețin o putere pe care cele inferioare nu o au deloc. Mai degrabă, în timp ce nivelurile prime dețin în mod deplin proprietățile celor ultime, acestea au și ele proprietățile celor prime, însă în mod proporțional și subordonat[3]. Astfel, puterea care traversează întreaga realitate ierarhică este aceeași, numai că în cele prime ea este prezentă în mod deplin, pe când în cele ulterioare este parțială și proporțională.

1. Dionisie, *Despre numele divine*, VIII, 3.
2. *Cf.* Dionisie, *Ierarhia bisericească*, V, 7.
3. Dionisie, *Ierarhia bisericească*, XII, 2, p. 43.6-8.

De la Hristos, care este „Înger de mare sfat", până la ierarhul care încă este demn de numele „înger", întreaga realitate manifestă aceeași capacitate de a transmite darul divin. Ceea ce diferă este intensitatea transmiterii. Scopul ierarhiei este de a veni în întâmpinarea acestor diferențieri, garantând – conform providenței divine – faptul că darul de lumină divin se poate transmite la orice nivel.

Dar atunci, dacă toți îngerii – în acest sens ce se extinde până la ierarhia noastră – participă în mod proporțional la darul de lumină originar înseamnă că toți pot fi numiți „dumnezei", pentru că participă la darul celui ce este „Domn al domnilor" și „Dumnezeu al dumnezeilor"[1]. Participarea are însă un sens ierarhic. Doar cei „sacri" sunt demni de acest nume, iar cei sacri (ἱεροί) sunt cei care pot primi inițierea ierarhică (ἱεραρχία fiind derivat de la ἱερός, sacru).

Deși nimeni nu poate fi Dumnezeu sau întru totul asemenea lui Dumnezeu, în mod propriu și deplin, totuși, asemănarea cu Dumnezeu poate înainta oricât, în virtutea faptului că Dumnezeu este cel care instituie realitatea, nu ca pe ceva complet exterior lui, ci ca pe o manifestare a darului său de lumină, chiar dacă darul rămâne ascuns în chiar procesul manifestării și transmiterii lui. De aceea, cei sacri – adică exact cei care primesc darul transmis de Dumnezeu în mod ierarhic – devin îngeri, dar și dumnezei. Așa cum ierarhia nu poate fi concepută total separat de tearhie, ci este manifestarea și oglindirea ei, la fel cel ce intră în ierarhie nu este doar înger, ci și împreună-lucrător al lui Dumnezeu, iar în cele din urmă, chiar dumnezeu. Devine „dumnezeu" nu cel care se individualizează față de Dumnezeu, ci cel care se întoarce spre Dumnezeu și intră în acest plan de recuperare și reunire a realității, pe care Dumnezeu o lucrează în mod ierarhic. Dumnezeu dă numele său celor care îl imită și transmit la rândul lor darul său de lumină, adică celor care transmit cunoașterea despre Dumnezeu, primită în mod ierarhic[2]. Dar transmiterea cunoașterii despre Dumnezeu revine la un moment dat tocmai la a-l numi

1. Dionisie, *Despre numele divine*, XII, 4, p. 226.1-2.
2. Louth (1989) vorbește despre ierarhii ca „vehicule" ale revelației și ale teofaniei.

pe Dumnezeu prin toate numele posibile, așa cum fac sacrii teologi în Scripturi, precum și întreaga tradiție, până la Dionisie însuși, în *Despre numele divine*. Astfel, Dumnezeu îi numește cu numele lui pe cei care îl numesc în mod ierarhic, adică în interiorul unei transmiteri pe care el a instituit-o.

XIII. *Transmiterea inițierii în ierarhie. Dinamica ierarhiei*

Deși Dionisie oferă o structură angelică atât de clar ordonată și care are *ordinea* ca una dintre condițiile ei principale, de fapt, conceptul însuși al ierarhiei constă în mod esențial în unitatea lucrării angelice, iar nu în distincțiile sugerate pe parcurs. Acestea se resorb într-o singură lucrare ierarhică organică, într-o singură inițiere unitară. Transmiterea inițierii nu este niciodată fragmentară, nu se desfășoară doar pe bucăți și nu este marcată sau influențată în vreun fel de faptul că ajunge la un nivel așa-zis „inferior".

Conform ordinii ierahiei, am putea să credem că unui om nu i se poate arăta decât un înger de pe ultimul nivel, singurii cu care noi putem avea contact. Dar Dionisie reușește să arate că, în ierarhie, inițierea nu este niciodată una proprie, pe care un anumit nivel îngeresc sau un anumit înger ar putea să o reclame ca fiind a sa. Nimeni nu poate iniția pe altcineva în nume propriu. Din contră, ierarhia acționează în mod organic, unitar, iar inițierea transmisă de un anumit nivel – fie el chiar ultimul, cel mai apropiat de noi – este primită de la nivelurile anterioare și vine, în cele din urmă, de la Dumnezeu, astfel încât, la orice nivel al ierarhiei, cel care inițiază și ierarhizează – adică lucrează în mod ierarhic – este Dumnezeu însuși. Dionisie invocă în acest sens mărturia lui Isaia, care, descriind viziunea sa despre Dumnezeu, spune că i-a fost trimis un Serafim ca să-l purifice[1]. Pasajul – care este singura mărturie textuală despre Serafimi – pare să contrazică ordinea ierarhiei, faptul că orice ierarhie are puteri prime, intermediare și ultime, iar cele prime nu pot fi confundate cu cele

1. *Is.* 6.6.

ultime. Cele prime, precum Serafimii, nu pot face lucrarea celor ultime, adică a îngerului de pe ultimul nivel, care transmite inițierea ierarhică oamenilor. Chiar dacă afirmația aceasta pare să atace cadrul formal al ierarhiei, de fapt, Dionisie descoperă în ea esența ierarhiei, care nu se lasă niciodată redusă la o structură formală.

El arată că îngerul care aduce profetului viziunea Serafimilor îi aduce și purificarea, pentru a-l face capabil să primească viziunea. Așadar, nici măcar viziunea despre Dumnezeu și despre Serafimi nu putea fi primită de teolog în mod direct, ci doar de la un înger care i-o poate intermedia. Însă îngerul care aduce viziunea și purificarea nu le aduce în nume propriu, ci doar le împlinește, le lucrează în numele lui Dumnezeu și al Serafimilor. În felul acesta se respectă un dublu principiu ierarhic: teologul nu vede Serafimii decât prin intermediarul care îi face posibilă viziunea; în plus, teologul este purificat – respectiv desăvârșit, prin viziunea divină – de către un înger care împlinește ceea ce a transmis Dumnezeu, respectiv Serafimii.

Așadar, ierarhia are două roluri: de intermediere, ceea ce garantează că fiecare primește inițierea la nivelul său, dar și cel invers, de păstrare a legăturii cu tearhia. Chiar dacă inițierea se transmite mediat, ea vine de la sursa inițială, adică de la Dumnezeu, respectiv de la prima manifestare a inițierii, în prima dispunere angelică. Pe de o parte, nimeni nu poate primi inițierea decât de la un nivel proxim, dar, pe de altă parte, nimeni nu transmite mai departe inițierea ca și cum ar veni de la el, ca și cum i-ar aparține lui, ci doar ca aparținându-i lui Dumnezeu, indiferent cât de depărtat ar fi nivelul la care se face transmiterea. Aceasta este cheia conceptului de ierarhie: niciunul dintre nivelurile ierarhiei nu acționează în nume propriu și în mod izolat, ci mereu într-o comuniune care-și are sursa și unitatea în Dumnezeu, ierarhia reflectând, de fapt, activitatea divină.

Astfel, desfășurarea ierarhiei nu înseamnă o implicită depărtare a nivelului uman față de cel tearhic, în sensul în care, fiind ultimul, acesta nu ar mai avea acces la darul primordial. Din contră, chiar dacă darul parcurge o serie de intermediari, care îl fac accesibil treptat, în ultimă instanță, este vorba despre același dar primordial, pentru că nivelurile ulterioare lucrează în numele

primelor, adică aduc darul primordial la nivelul nostru, nu diminuându-l, ci mai degrabă pregătind pe cel care îl primește, ca să îl poată primi. Tocmai de aceea, îngerul care îl purifică pe Isaia este, într-un fel, un înger de pe ultimul nivel, adică apropiat nouă, pentru că interacționează direct cu profetul, dar, pe de altă parte, el poate fi privit și ca Serafim, pentru că darul și inițierea care ajung în mod mediat la profet vin de la înălțimea Serafimilor. Activitatea îngerului care intră în contact direct cu teologul este chiar activitatea Serafimului, iar în cele din urmă a lui Dumnezeu.

Subordonarea din cadrul ierarhiei nu anulează acuratețea darului și nici unitatea lucrării din interiorul structurii. De fapt, ordonarea și subordonarea conlucrează în vederea dăruirii depline a darului de lumină. Deși străbate niveluri ontologic diferite, ierarhia le leagă pe toate prin puterea darului transmis. Ordonarea ierarhiei pe niveluri nu poate fi citită în cheia subordonării inferiorului față de un superior. Scopul ierarhiei nu este de a sublinia și de a garanta statutul nivelurilor prime, ci scopul ei ultim este coborârea spre nivelurile ulterioare. Acestea devin „prime" nu prin poziția lor, ci prin importanța pe care o au pentru activitatea ierarhiei. Îngerii nu rivalizează între ei și nu caută să ocupe un loc mai înalt. Din contră, scopul lor este de a-i provoca pe cei ulteriori să rivalizeze cu ei înșiși, pentru a-i trage în sus. Este o rivalitate răsturnată, însoțită de generozitate.

Cel care transmite transmite cu generozitate și dă tot ceea ce deține, adică tot ceea ce i s-a dăruit lui însuși. Dacă cel ce primește nu primește totalitatea a ceea ce deține superiorul este din cauza capacității lui limitate, iar nu din cauza unei rețineri a anteriorului, care nu i-ar fi dat totul. Lumina darului primordial este deplin prezentă în întreaga ierarhie, chiar dacă este receptată diferit.

Tocmai sistemul acesta neobișnuit de transmitere și primire totală, și totuși proporțională, ne poate explica mai clar ce înseamnă a deveni „împreună-lucrător" al lui Dumnezeu. Pe de o parte, la orice nivel al ierarhiei, tot Dumnezeu este cel care lucrează. Pe de altă parte, fiecare poate privi nivelul anterior ca principiu al lucrării pe care o primește el însuși. De aceea, fiecare nivel al ierarhiei este împreună-lucrător cu Dumnezeu, însă tocmai în acel punct în care se află și numai față de nivelul ulterior, căruia el poate să-i transmită inițierea, într-un mod proporțional. Dar

atunci, întreaga realitate ierarhică este împreună-lucrătoare, chiar dacă darul o parcurge în grade și intensități diferite. Nici un nivel nu este doar „lucrător", ci mereu „împreună-lucrător", pentru că, în toată ierarhia, tot Dumnezeu este cel care lucrează. Orice activitate ierarhică – fie cerească, fie umană – este o activitate tearhică, adică îi aparține lui Dumnezeu, iar nu nouă, oamenilor, și nici îngerilor care ne-au transmis-o nouă.

Conceptul de „ierarhie" construit de Dionisie pune în evidență trei moduri în care realitatea este reinterpretată din punctul de vedere al relației cu Dumnezeu: în primul rând, Dumnezeu creează întreaga realitate, transmițându-i puterea sa tearhică. În al doilea rând, la un alt nivel, el le arată puterea sa tearhică ființelor înțelegătoare, le oferă cunoașterea acestei puteri și le transmite darul său de lumină. La un al treilea nivel, structurând realitatea în mod ierarhic, Dumnezeu nu doar că a creat totul și a făcut cunoscută puterea sa, prin darul său de lumină, ci, în plus, transformă realitatea însăși într-un sistem de manifestare, într-un spațiu al automanifestării lui. Altfel spus, realitatea care a primit această lumină dezvăluie în continuare activitățile providențiale ale ierarhiei. Și le dezvăluie prin ritualurile purificării, luminării și desăvârșirii, adică prin treptele inițierii ierarhice.

XIV. *Numărul îngerilor*

Așadar, conceptul de „ierarhie" pe care Dionisie îl propune nu are un sens obiectiv concret, ci unul funcțional. Ceea ce trebuie reținut este mai degrabă logica inițiatică a ierarhiei, transmiterea de la un nivel la altul, mereu în comuniune cu nivelurile anterioare și cu Dumnezeu. În schimb, trăsăturile exterioare ale ierarhiei au un rol propedeutic, dar apoi tind să se resoarbă într-o singură unitate ierarhică și nu devin niciodată un obiect propriu-zis al cunoașterii noastre omenești. Însăși natura îngerească este mai presus de înțelegerea noastră și este cunoscută doar de către Dumnezeu[1]. Dionisie distinge cele nouă trepte, dar, în lucrarea lor împreună, diferențierile stricte dintre ele tind să se șteargă. La limită, nu putem ști în mod precis care este numărul total al

1. Dionisie, *Ierarhia cerească*, VI, 1, p. 26.1-3.

îngerilor, ci Scripturile sugerează un număr nelimitat, indeterminabil: mii de mii sau „miriade de miriade", adică „nenumărate nenumărări".

Îngerii sunt nenumărați, nu pentru că sunt mai mulți decât putem noi concepe, ci pentru că ei sunt prima manifestare a înțelepciunii și cunoașterii primordiale, adică a celei divine, pe care noi nu o putem cuprinde. Îngerii sunt prima instituire a acestei cunoașteri creatoare, care nu doar cunoaște, ci și creează ceea ce cunoaște, respectiv cunoaște prin actul de a crea, adică știe lucrurile dinăuntru, prin simplul fapt că le-a făcut să fie. O asemenea cunoaștere ne este inaccesibilă. Noi nu putem cunoaște ceva *despre* îngeri în mod direct, ci doar primim cunoașterea *de la* ei. Ei înșiși nu devin niciodată obiectul cunoașterii noastre imediate, ci doar obiectul revelației transmise de Scripturi prin imagini și simboluri.

XV. *Formele și imaginile îngerești*

În mod surprinzător, deși nu intră în categoria noastră a *numărului*, îngerii sunt descriși printr-o pluralitate de forme, adică printr-un *număr* de imagini. Totuși, scopul acestora este inițierea noastră în privința ierarhiei cerești și intrarea noastră în ierarhie, într-un proces de imitare a divinității. Iată de ce interpretarea sau explicarea descrierilor nu va lua forma unei pluralități și a unei cunoașteri ce parcurge o mulțime de detalii, ci explicarea lor se va face în mod analitic, întorcându-ne de la pluralitatea formelor spre simplitatea intelectelor angelice. Chiar dacă îngerii sunt reprezentați prin forme și descrieri plurale, ei nu se arată niciodată în mod plural nouă. Din contră, această pluralitate este dată spre a fi depășită, este doar punctul de pornire spre înțelegerea existenței și rolului îngerilor.

Ultimul capitol al tratatului, anunțat încă de la început, strânge o mulțime de indicații despre îngeri din Scripturi, dar, de fapt, rolul lui este tocmai cel invers: acela de a da la o parte imaginile, sugestiile de ordin sensibil, pentru a descoperi sensul lor originar. Descrierile acestea se aplică tuturor nivelurilor îngerești, ceea ce sugerează încă o dată unitatea lor ierarhică, faptul că toate – chiar dacă în mod propriu și proporțional – au aceleași proprietăți de

a fi inițiate, respectiv de a iniția pe cele care urmează. Dionisie revalorizează imaginile sensibile, dându-le de fiecare dată un sens conversiv, de întoarcere a minții noastre spre Dumnezeu. La limită, imaginile despre îngeri nu sunt cu adevărat *despre îngeri*, în sensul în care i-ar descrie pe aceștia, ci sunt mai degrabă *pentru noi*, în sensul în care ele provoacă mintea noastră să treacă de la sensul aparent la un sens mai adânc și, mai mult, să treacă de la semn la Cel pe care toate semnele îl transmit.

Prima imagine discutată de Dionisie este cea a focului. Dacă incandescența și arderea erau aplicate în mod special Serafimilor, Dionisie arată că, chiar și la nivelul caracteristicilor, comuniunea dintre nivelurile angelice este mult mai mare: nu numai Serafimii, ci fiecare nivel poate fi descris prin incandescență, pentru că această caracteristică indică tocmai apropierea maximă de tearhie. Preluat de la lucrurile sensibile, focul este și un nume divin[1]. În schimb, puterile cerești sunt „de foc", pentru că au „caracterul cel mai dumnezeiesc", adică au cea mai mare asemănare cu Dumnezeu.

Focul reprezintă „proprietatea tearhică", anume aceea de a fi în toate, de a trece prin toate, asemenea focului, însă în mod neamestecat, rămânând transcendent, dincolo de lucrurile în care se află. Focul este un tip de realitate care trece prin celelalte lucruri sensibile, dându-le natura lui, dar fără să se identifice cu ele. El este cel mai strălucitor, dar și cel mai ascuns, pentru că nu putem avea niciodată acces direct la natura lui, ci el însuși, izolat de materie, rămâne inaccesibil. Totuși, el apare deodată, prin frecare, ca printr-o căutare, arătând că, pentru cel care îl caută, Dumnezeu însuși se arată deodată, neașteptat sau surprinzător, căci el vrea să se arate, iar descoperirea prezenței divine nu este ceva ce depinde de noi, de cel care caută, ci de Dumnezeu, care se arată celui ce caută.

Așadar, explicația caracteristicii înfocate a îngerilor corespunde caracteristicii divine și numelui divin de „foc". Tocmai în acest fel, explicația descrierilor angelice are sens ascendent, conversiv, deoarece ea se îndreaptă spre „simplitatea intelectelor

1. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 6, p. 119.8.

cerești", sugerând unitatea angelică ce decurge din asemănarea maximă cu Dumnezeu. Îngerii nu se individualizează ca o lume proprie a lor, așa cum se contura la neoplatonici lumea inteligibilă, de după principiul prim. Ceea ce contează în cazul îngerilor este faptul că ei îl reflectă pe Dumnezeu, îl transmit și îl arată sau sunt ei înșiși arătarea lui, manifestarea lui, transmiterea lui. De aceea, descrierile lor, formele în care sunt reprezentați nu spun nimic despre ei înșiși, ca naturi distincte, ci despre felul în care intră într-o relație totală cu Dumnezeu, în sensul că, manifestându-l pe Dumnezeu, ei nu mai au nimic propriu, separat, străin manifestării dumnezeiești.

Toate celelalte descrieri analizate au sensul de a pune îngerii în relația corectă – de imitare și transmitere – față de Dumnezeu, respectiv de a sugera care este relația noastră corectă față de ei. Deși îngerii au rolul de a transmite inițierea spre ierarhia oamenilor, ei înșiși sunt înfățișați ca niște oameni. Forma umană devine – prin îngeri – simbolul prin care noi, oamenii, suntem atenționați asupra darurilor divine pentru noi. Îngerii iau forma intelectului uman, tocmai pentru a sugera că și intelectul nostru trebuie să ia forma îngerilor, adică să se asemene îngerilor, iar astfel, lui Dumnezeu.

Detaliile corporale luate de la ființa umană și aplicate îngerilor au un sens neașteptat și chiar răsturnat, pentru că ele nu descriu îngerii, ci au scopul de a ne arăta în ce sens putem noi să îi imităm. Nu sunt imagini despre ei, ci sunt imagini despre noi, despre cum anume puterile tipic umane pot fi reconfigurate și revalorizate în această legătură cu Dumnezeu, prin intermediul îngerilor sau prin asemănarea cu ei. De pildă, vederea arată că îngerii își ridică privirea spre Dumnezeu. Pentru noi, imaginea ochilor îngerești are scopul de a ne trezi interesul de a privi la rândul nostru spre el. „Dinții" arată capacitatea de a „diviza desăvârșirea", făcând-o accesibilă pentru nivelurile ulterioare. Mai precis, ei sugerează faptul că, de la desăvârșirea inițială, deja împlinită și completă, îngerii fac trecerea la procesul de desăvârșire a ființărilor subordonate, cărora trebuie să le-o transmită în mod proporțional, decupând pentru fiecare atât cât poate fiecare să primească, în vederea ridicării lui spre desăvârșirea ultimă.

Imaginea inimii arată conlucrarea îngerească cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este viața care mișcă inima – iar „viața" este un nume divin –, îngerul este ca o inimă care distribuie viața dumnezeiască, făcând-o prezentă în tot trupul, adică în întreaga realitate. Hainele și uneltele atribuite îngerilor sugerează fie caracterul lor luminos, prin haina albă, fie prerogativele preoțești, inițiatice, fie faptul că ei acționează conform voinței divine.

Forțele naturii devin aici nume angelice. Aplicat îngerilor, norul – care este amintit și printre numele divine[1] – este interpretat foarte subtil, într-o dialectică a ascunderii și manifestării: norul primește imediat și deplin lumina soarelui, dar apoi o voalează sau o transmite modulând-o, reducându-i intensitatea, pe măsura celor ce o pot primi. În plus, norul e legat de ploaie, care aduce viața. Ploaia inteligibilă nu se dă, pur și simplu, de la sine, ca o ploaie naturală, indiferentă la efectele pe care le produce, ci ea „cheamă sânul ce o primește, înspre dătătoarele de viață dureri ale facerii"[2]. Expresia „durerea facerii" (ὠδίς) este intens utilizată filozofic la Platon[3], precum și în tradiția neoplatonică, unde se referă la încordarea sufletului, în încercarea lui nereușită de a exprima principiul prim[4]. La Dionisie, în schimb, imaginea sugerează capacitatea generatoare a ierarhiei cerești, faptul că lumina inteligibilă pe care o transmite ea nu este statică, ci trezește la viață și generează viață. Dumnezeu este cel care trezește la viață[5], iar îngerii, asemenea norilor care plouă peste lucruri, sunt cei care cheamă realitatea spre a da viață. Ierarhia cerească nu mai este doar o structură inteligibilă, care sugerează și aproximează un principiu inaccesibil, care pune mintea într-o stare de durere a facerii, o durere care nu se termină niciodată, pentru că mintea umană nu va reuși niciodată să dea naștere

1. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 6, p. 119.8.
2. Dionisie, *Ierarhia cerească*, XV, 6, p. 56.13.
3. Platon, *Banchetul*, 206d; *Phaidros*, 251d 6.
4. Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.23-25; Proclus, *Teologia platonică*, I, 102. 18; Damascius, *Despre primele principii*, I, 86.10-13.
5. Dionisie, *Despre numele divine*, X, 1, p. 215.6, vorbește despre „dulcile dureri ale facerii", care sunt stârnite de iubirea pentru bunătatea dumnezeiască.

principiului, adică să îl exprime. Din contră, ierarhia devine un agent al vieţii transmise de Dumnezeu şi un agent al naşterii în noi a prezenţei lui Dumnezeu, care se realizează printr-o constantă imitare a principiului, adică a lui Dumnezeu.

Aurul şi argintul atribuite îngerilor sugerează caracterul lor luminos. Chiar şi piatra, care este nume divin[1], devine nume angelic, prin afinitatea ei cu lumina, cu spectrul luminos pe care îl parcurge: sunt pietre albe, galbene, roşii şi verzi.

Imaginile de animale sunt interpretate şi ele în sensul imitării tearhiei. Aşa cum leul îşi ascunde urmele când este urmărit, îngerii funcţionează în registrul ascunderii, pentru că se aseamănă cu ascunderea originară a tearhiei. Deşi întreaga ierarhie se apleacă spre nivelurile ulterioare, pentru a le transmite iniţierea, de fapt, chiar în cadrul coborârii, înaintarea lor este mereu îndreptată spre Dumnezeu şi constă în imitarea lui Dumnezeu. Descinderea lor este o ascensiune. Îngerii acţionează în realitate, însă mereu în asemănare cu Dumnezeu, într-un act de întoarcere spre Dumnezeu, de la care nici nu se depărtează vreodată. Iar urmele acestui parcurs ascendent se şterg şi ele, pentru că îngerii nici nu părăsesc vreodată unitatea lor cu dumnezeirea. În fond, îngerii manifestă tocmai prezenţa dumnezeirii celei ascunse şi fără de urme[2]. De aceea, ei îşi şterg urmele, imitând astfel tearhia, pe care o vestesc.

Ultima caracteristică analizată este cea a bucuriei. Toate celelalte imagini îngereşti explicate în tratat – precum cea a leului, a norului sau a dinţilor – sunt simbolice şi trebuie depăşite. În schimb, bucuria nu mai este doar un simbol, ci este o trăsătură reală. Îngerii se bucură cu adevărat, împreună cu Dumnezeu, pentru „găsirea celor pierduţi". Ei se bucură de bucuria divină pentru întoarcerea oamenilor în bucuria lui Dumnezeu. Este o bucurie fără motiv exterior. Ei se bucură pentru că sunt deja integraţi în bucuria care se lucrează prin ei, anume bucuria transmiterii prezenţei divine şi bucuria primirii acesteia de către oameni.

Dionisie reuşeşte astfel să îmbine descrierile simbolice ale îngerilor din Scripturi cu esenţa ierarhiei, adică cu natura ei de

1. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 6, p. 119.9.
2. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 2, p. 110.8.

împreună-lucrare iniţiatică, de activitate ordonată prin care se transmite ştiinţa imitării divine. Astfel, interpretarea descrierilor scoate în evidenţă rolul iniţiatic şi ierarhic al îngerilor, anume faptul că, prin imaginile despre îngeri, însăşi tearhia ne trage spre ea, căci fiecare imagine angelică trimite spre un caracter divin sau surprinde un mod în care Dumnezeu se face prezent în realitate. Dionisie suprimă sensul descriptiv al imaginilor, oferindu-le nişte explicaţii menite să tragă mintea noastră din imaginile respective, iar nu să o instaleze în ele. În felul acesta, Dionisie demonstrează că îngerii ni se arată doar atât cât să provoace mintea noastră să treacă dincolo de imaginile în care îi vedem şi să caute ceea ce aceste imagini nu ne mai arată. Tocmai această înălţare a minţii este remediul pentru tendinţa noastră de a identifica îngerii cu nişte imagini inferioare. Îngerii – atât cât ne sunt ei accesibili – sunt astfel nişte imagini ale invizibilului, nişte imagini ale ascunderii şi ale neaparentului: atât ale ascunderii din ei înşişi, cât şi ale ascunderii divine, în cele din urmă, pe care îngerii înşişi o vestesc, o anunţă, dar o şi ascund, în egală măsură.

*

Traducerea urmează textul grec editat de Günter Heil şi Adolf Martin Ritter (*Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Walter de Gruyter, Berlin, 1991). Textul grecesc pe care îl reproducem indică paginile acestei ediţii. Traducerea de faţă a început în cadrul unui proiect găzduit de Centrul de Editare şi Traducere *Traditio* al Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi. Îi mulţumesc domnului Adrian Muraru, coordonatorul centrului, pentru deschiderea pe care a arătat-o faţă de acest proiect. Îi mulţumesc lui Florin Crîşmăreanu pentru lectura traducerii, precum şi părintelui Dionisie, de la Mănăstirea „Sfinţii Trei Ierarhi" din Iaşi, pentru corecturi, sugestii terminologice şi ajutorul dat la alcătuirea bibliografiei.

ΤΩΙ ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΙ ΤΙΜΟΘΕΩΙ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ

Preotul Dionisie lui Timotei, cel împreună-preot[1]

Despre ierarhia cerească

I

1. «Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.» Ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα πάλιν ὡς ἑνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἑνότητα καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα. Καὶ γὰρ «Ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν» ὡς ὁ ἱερὸς ἔφη λόγος.

2. Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὂν «τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον», δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς
8 ἐκφανθείσας τῶν | οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἷοί τέ ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν, ἣ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας, ἀΰλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἁπλῆν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα. Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἑνικῆς ἑνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἑνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτὸν ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἑνοποιεῖ κατὰ τὴν ἁπλωτικὴν αὐτῆς ἕνωσιν. Καὶ γὰρ οὐδὲ

I

1. „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, coborând de la Părintele luminilor"[2]. Dar și invers: orice procesiune a manifestării de lumină[3], pusă în mișcare de Tatăl[4] și care vine în noi în mod dătător de bine, ne simplifică[5] în mod ascendent, ca o putere unificatoare, și ne întoarce spre unimea[6] și simplitatea îndumnezeitoare a Tatălui ce strânge toate laolaltă[7]. Căci „de la el și întru el sunt toate"[8], așa cum a spus cuvântul cel sacru[9].

2. Astfel, invocându-l pe Iisus, lumina paternă[10], care este lumina „cea adevărată, care luminează pe tot omul ce vine în lume"[11], prin care avem acces la Tatăl[12], principiul luminii[13], să ne ridicăm privirea, pe cât posibil, spre iluminările celor mai sacre Scripturi transmise de părinți[14] și să contemplăm[15], atât cât putem, ierarhiile intelectelor cerești revelate de ele în mod simbolic și în maniera înălțării[16], apoi – după ce am primit în ochii nemateriali și netremurători ai intelectului[17] darul de lumină principial[18] și supra-principial[19] al Tatălui tearhic, care ne revelează preafericitele[20] ierarhii ale îngerilor în simboluri amprentate[21] – să fim iarăși trași în sus, de la acest dar de lumină înspre raza lui cea simplă[22]. Căci ea însăși nu este niciodată lipsită de propria sa unime singulară, ci – multiplicându-se și înaintând în mod adecvat binelui înspre o combinare ce le înalță și le unifică pe cele providențiate[23] – rămâne în mod compact înăuntrul ei însăși, stabil fixată într-o identitate nemișcată[24], iar pe

δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῇ συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην.

3. Διὸ καὶ τὴν ὁσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἡ τελετάρχις ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιώσασα καὶ τὰς εἰρημένας ἀΰλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις, ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ' ἡμᾶς νοῒ πρὸς τὴν ἄϋλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ'
9 αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα | κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς ἀΰλου φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὑλικὰ φῶτα καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθητείας καὶ τῆς ἐναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως τὰς τῶν ἐνθάδε διακοσμήσεων τάξεις καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας τὴν τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας μετάληψιν, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. Ταύτης οὖν ἕνεκα τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως ἡ φιλάνθρωπος τελεταρχία καὶ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα καὶ συλλειτουργὸν αὐτῶν τελοῦσα τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν τῇ πρὸς δύναμιν ἡμῶν ἀφομοιώσει τῆς θεοειδοῦς αὐτῶν ἱερώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τοὺς ὑπερουρανίους ἀνεγράψατο

cei ce își ridică privirea[25] înspre ea îi trage în sus[26] și îi unifică în unirea ei simplificatoare – pe cât posibil, după măsura lor[27]. Căci nu este posibil ca raza tearhică să ne ilumineze altfel decât tăinuită în diversitatea vălurilor[28] sacre și înveșmântată – de către providența paternă – în cele ale noastre, în mod natural și propriu nouă, cu scopul înălțării noastre[29].

3. Tocmai de aceea, sacra-instituire[30] – care este principiu al desăvârșirii[31] – ne-a transmis preacuvioasa noastră ierarhie, considerând-o demnă de supra-lumeasca imitare[32] a ierarhiilor cerești[33], îmbrăcând ierarhiile cele zise nemateriale în diversitatea figurilor materiale și a alcătuirilor de forme[34], ca să fim înălțați, după măsura proprie nouă, de la configurările cele mai sacre[35], la înălțările[36] și asemănările simple și neamprentate[37]. Deoarece nu se poate ca intelectul nostru să fie tras spre acea imitare și contemplare nematerială a ierarhiilor cerești[38], dacă nu s-ar folosi de călăuza sa materială[39], considerând frumusețile aparente drept imagini ale frumuseții nevăzute, miresmele sensibile drept amprente[40] ale răspândirii inteligibile[41], luminile materiale ca imagini ale darului de lumină imaterial[42], sacrele învățături detaliate ca imagini ale plenitudinii contemplative a intelectului[43], ordinile dispunerilor[44] de aici ca imagini pentru starea ordonată în armonie cu cele divine, primirea preadivinei euharistii ca imagine a părtășiei[45] cu Iisus, precum și toate celelalte ce au fost transmise ființelor cerești în mod supra-lumesc, iar nouă în mod simbolic[46]. Astfel, în vederea acestei îndumnezeiri[47] după măsura noastră, principiul desăvârșirii[48], care este iubitor de oameni – descoperindu-ne ierarhiile cerești și desăvârșind ierarhia noastră ca să fie împreună-slujitoare cu acelea, prin asemănarea, după puterea noastră, cu sacralitatea[49] lor

νόας ἐν ταῖς ἱερογραφικαῖς τῶν λογίων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ κἀκ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας.

dumnezeiască[50] – a descris intelectele supra-cerești[51] în imagini sensibile, prin compunerile sacrelor descrieri din Scripturi, ca să ne înalțe prin cele sensibile spre cele inteligibile și, de la simbolurile sacru-configurate[52], până la culmile[53] simple ale ierarhiilor cerești[54].

II

1. Χρὴ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι πρῶτον ἐκθέσθαι τίνα μὲν εἶναι σκοπὸν ἁπάσης ἱεραρχίας οἰόμεθα καὶ τί τοὺς αὐτῆς ἑκάστη θιασώτας ὀνίνησιν, ἑξῆς δὲ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ὑμνῆσαι κατὰ τὴν αὐτῶν ἐν τοῖς λογίοις ἐκφαντορίαν, ἑπομένως τε τούτοις εἰπεῖν ὁποίαις ἱεραῖς μορφώσεσι τὰς οὐρανίας σχηματίζουσι διακοσμήσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι, καὶ πρὸς ποίαν ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν
10 πλασμάτων ἁπλότητα, ὅπως μὴ | καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολλοῖς ἀνιέρως οἰώμεθα τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας πολύποδας εἶναί τινας καὶ πολυπροσώπους καὶ πρὸς βοῶν κτηνωδίαν ἢ πρὸς λεόντων θηριομορφίαν τετυπωμένους καὶ πρὸς ἀετῶν ἀγκυλόχειλον εἶδος ἢ πρὸς πτηνῶν τριχώδη πτεροφυίαν διαπεπλασμένους καὶ τροχούς τινας πυρώδεις ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν φανταζώμεθα καὶ θρόνους ὑλαίους τῇ θεαρχίᾳ πρὸς ἀνάκλισιν ἐπιτηδείους καὶ ἵππους τινὰς πολυχρωμάτους καὶ δορυφόρους ἀρχιστρατήγους καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἡμῖν ἱεροπλάστως ἐν ποικιλίᾳ τῶν ἐκφαντορικῶν συμβόλων παραδέδοται. Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νοῶν ἐχρήσατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασκεψαμένη καὶ τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοήσασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας.

II

1. Trebuie așadar – după cum mi se pare – să explicăm mai întâi care credem că este scopul întregii ierarhii, precum și ce beneficiu oferă fiecare dintre ele celor ce intră în ierarhie[55], apoi să lăudăm în imnuri[56] ierarhiile cerești conform revelației despre ele din Scripturi, iar, după aceea, să spunem prin ce sacre înfățișări[57] figurează sacrele descrieri din Scripturi dispunerile cerești și spre ce simplitate trebuie să fim înălțați prin intermediul configurărilor[58], pentru ca nu cumva și noi, asemenea celor mulți, să credem în mod nesacru că intelectele cerești și dumnezeiești ar fi unele cu multe picioare și cu multe fețe[59], sau că ar fi amprentate după brutalitatea boilor[60] sau după bestialitatea leilor, și că ar fi configurate după forma vulturilor cu ciocul curbat[61], sau după cea a păsărilor cărora le cresc aripi[62] acoperite cu peri, și să ne reprezentăm niște roți de foc[63] pe cer, niște tronuri materiale[64] servind tearhiei[65] drept așezământ, niște cai multicolori[66], niște conducători de oști purtători de lăncii[67], și toate celelalte ce ne-au fost transmise de Scripturi prin diversitatea simbolurilor revelatoare, în maniera sacrei-configurări[68]. Așa cum am spus, în privința intelectelor nefigurabile[69], teologia[70] s-a folosit în mod simplu de sacre-configurări[71] poetice, ținând seama de intelectul nostru[72], plănuindu-i înălțarea[73] proprie și de aceeași natură cu el, reconfigurând[74] pentru el sacrele descrieri care îl înalță.

2. Εἰ δέ τῳ δοκεῖ τὰς μὲν ἱερὰς ἀποδέχεσθαι συνθέσεις ὡς τῶν ἁπλῶν ἐφ' ἑαυτῶν ἀγνώστων τε καὶ ἀθεωρήτων ἡμῖν ὑπαρχόντων, ἀπεμφαινούσας δὲ οἴεται τὰς τῶν ἁγίων νοῶν ἐν τοῖς λογίοις εἰκονογραφίας καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν ἀπότομον ταύτην τῶν ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκηνὴν καὶ χρῆναί φησι τοὺς θεολόγους ἐπὶ σωματοποιΐαν ὅλως τῶν ἀσωμάτων ἐληλυθότας οἰκείοις αὐτὰ καὶ ὡς δυνατὸν συγγενέσιν ἀναπλάττειν τε καὶ ἐκφαίνειν σχηματισμοῖς ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν τιμιωτάτων καὶ ἀΰλων ποσῶς καὶ ὑπερκειμένων οὐσιῶν καὶ μὴ ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοειδέσιν ἁπλότησι τὰς ἐπὶ γῆς ἐσχάτας περιτιθέντας πολυμορφίας (τὸ μὲν γὰρ ἡμῶν τε ἀναγωγικώτερον ἔμελλεν εἶναι καὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἐκφαντορίας οὐ κατῆγεν εἰς τὰς ἀπεμφαινούσας
11 ἀνομοιότητας, τὸ δὲ καὶ εἰς τὰς θείας | ἀθέσμως ἐξυβρίζειν δυνάμεις καὶ τὸν ἡμέτερον ἴσως ἀποπλανᾶν νοῦν εἰς τὰς ἀνιέρους αὐτὸν ἐνιζάνον συνθέσεις, καὶ τάχα καὶ οἰήσεται τὰ ὑπερουράνια λεοντείων τινῶν καὶ ἱππείων ἑσμῶν ἀποπεπληρῶσθαι καὶ μυκητικῆς ὑμνολογίας καὶ ὀρνιθείας ἀγελαρχίας καὶ ζῴων ἄλλων καὶ ὑλῶν ἀτιμοτέρων, ὅσα πρὸς τὸ ἄτοπον καὶ νόθον καὶ ἐμπαθὲς ἀποκλιθεῖσαι διαγράφουσιν αἱ κατὰ πᾶν ἀνόμοιοι τῶν δῆθεν ἐκφαντορικῶν λογίων ὁμοιότητες), ἀλλ' ἡ τῆς ἀληθείας ὡς οἶμαι ζήτησις ἀποδείκνυσι τὴν τῶν λογίων ἱερωτάτην σοφίαν ἐν ταῖς τῶν οὐρανίων νοῶν μορφώσεσιν ἑκατέρου κομιδῇ προνοήσασαν ὡς μήτε εἰς τὰς θείας, ὡς ἂν φαίη τις, ἐξυβρίσαι δυνάμεις μήτε μὴν εἰς τὰς χαμαιζήλους ἡμᾶς ἐμπαθῶς ἐμπαγῆναι τῶν εἰκόνων ταπεινότητας. Ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληνται τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων, οὐ μόνην αἰτίαν φαίη τις εἶναι τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναλογίαν ἀδυνατοῦσαν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας

2. Dar poate că cineva crede că sacrele compuneri[75] trebuie acceptate pentru cele ce sunt simple în ele însele, necunoscute și nevăzute de noi, însă consideră necorespunzătoare[76] descrierile în imagini ale intelectelor sfinte din Scripturi și, ca să zicem așa, tot acest cort aspru al numelor îngerești[77], și va zice că teologii care au trecut la reprezentarea corporală a celor complet necorporale ar trebui să le reconfigureze și să le reveleze prin figurile cele mai proprii lor și cele mai înrudite cu putință, luate dintre ființările care, la noi, sunt cele mai venerabile și, într-un fel, nemateriale și superioare, iar nu să confere cereștilor simplități dumnezeiești multiplicitatea celor din urmă lucruri pământești (căci cu siguranță că așa este mai potrivit pentru înălțarea noastră, iar revelațiile supralumești nu ar coborî până la neasemănările necorespunzătoare, pe când invers ar fi o insolență necuvenită față de puterile divine și ar face intelectul nostru să rătăcească, așezându-l în compuneri nepioase, căci poate că el va crede că cele cerești sunt pline de turme de lei și de cai, de o imnologie de mugitoare și de o ceată păsărească[78], precum și de alte animale și de materiile cele mai ignobile, pe care le descriu asemănările complet neasemănătoare[79] ale pretinselor Scripturi revelatoare, alunecând în straniu, ilegitim și pătimaș); totuși, după părerea mea, cercetarea adevărului demonstrează prea-sacra înțelepciune a Scripturilor, care, în privința înfățișărilor intelectelor cerești, a prevăzut cu grijă ambele lucruri: atât ca ele să nu fie insolente față de puterile divine, cum ar spune cineva, cât și ca nu cumva – în zelul nostru pământesc – să ne fixăm pătimaș în aspectul umil al imaginilor. Faptul că pe bună dreptate au fost propuse amprentările celor neamprentate și figurile celor nefigurabile nu se explică numai prin măsura noastră – care nu poate să fie trasă în sus spre contemplările inteligibile

καὶ δεομένην οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγιῶν, αἳ τὰς ἐφικτὰς ἡμῖν μορφώσεις προτείνουσι τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων, ἀλλ' ὅτι καὶ τοῦτο τοῖς μυστικοῖς λογίοις ἐστὶ πρεπωδέστατον τὸ δι' ἀπορρήτων καὶ ἱερῶν αἰνιγμάτων ἀποκρύπτεσθαι καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν ἀλήθειαν. Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἡ γνῶσις.

Εἰ δὲ τὰς ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίας αἰτιάσοιτό τις αἰδεῖσθαι λέγων ἀνατιθέναι τὰ οὕτως αἰσχρὰ μορφώματα
12 ταῖς θεοειδέσι καὶ ἁγιωτάταις | διακοσμήσεσιν, ἀπόχρη πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν ὡς διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος:

3. ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προϊὼν ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεοικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος. Ἀμέλει καὶ τὴν σεβασμίαν τῆς ὑπερουσίου θεαρχίας μακαριότητα τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστικαὶ παραδόσεις ποτὲ μὲν ὡς λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑμνοῦσι, τὴν θεοπρεπῆ λογιότητα καὶ σοφίαν αὐτῆς δηλοῦσαι καὶ ὄντως οὖσαν ὕπαρξιν καὶ τῆς τῶν ὄντων ὑπάρξεως αἰτίαν ἀληθινήν, καὶ ὡς φῶς αὐτὴν ἀναπλάττουσι καὶ ζωὴν ἀποκαλοῦσι, τῶν τοιούτων ἱερῶν ἀναπλασμάτων σεμνοτέρων μὲν ὄντων καὶ τῶν προσύλων μορφώσεων ὑπερκεῖσθαί πως δοκούντων, ἀποδεόντων δὲ καὶ οὕτω τῆς θεαρχικῆς πρὸς ἀλήθειαν ἐμφερείας (ἔστι γὰρ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ ζωήν, οὐδενὸς μὲν αὐτὴν φωτὸς χαρακτηρίζοντος παντὸς δὲ λόγου καὶ νοῦ τῆς ὁμοιότητος αὐτῆς ἀσυγκρίτως ἀπολειπομένων), ποτὲ δὲ ταῖς ἀποφατικαῖς ἐκφαντορίαις ὑπὸ τῶν αὐτῶν λογίων ὑπερκοσμίως ὑμνεῖται, ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἄπειρον καὶ ἀχώρητον ἀποκαλούντων καὶ τὰ <λοιπὰ> ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν σημαίνεται. Τοῦτο γὰρ ὡς οἶμαι

în mod nemijlocit, ci are nevoie de înălțări proprii și de aceeași natură, care să ne ofere înfățișări accesibile ale priveliștilor[80] fără formă și supra-firești –, ci se explică și prin faptul că Scripturilor mistice le este propriu să acopere adevărul sacru și ascuns al intelectelor supra-lumești în enigme inefabile[81] și sacre, făcându-l, astfel, inaccesibil celor mulți[82]. Căci nu oricine este sacru, nici cunoașterea nu este a tuturor, după cum spun Scripturile[83].

Dacă cineva ar acuza descrierile în imagini necorespunzătoare – spunând că e rușinos să atribui forme atât de urâte dispunerilor dumnezeiești și preasfinte – este de ajuns să îi spunem că maniera sacrei revelații este dublă.

3. Pe de o parte, așa cum este firesc, ea înaintează prin imagini ce sunt sacre amprentări asemănătoare, iar pe de altă parte este configurată prin alcătuiri de forme neasemănătoare, până la ceea ce este complet nefiresc și necorespunzător[84]. Ca să nu mai spunem că tradițiile mistice ale Scripturilor revelatoare laudă uneori venerabila fericire a tearhiei supra-ființiale ca rațiune, intelect și ființă[85] – arătând elocvența și înțelepciunea ei[86] cea adecvată lui Dumnezeu – și ca fiind subzistența veritabilă și adevărata cauză a subzistenței ființărilor[87], dar o reconfigurează și ca lumină[88] și o denumesc viață[89], deoarece astfel de reconfigurări sacre sunt mai venerabile și par, cumva, a sta mai presus de înfățișările de ordin material, deși sunt departe de adevărata similaritate cu tearhia (căci aceasta este mai presus de orice ființă și viață, nici o lumină nu o caracterizează, iar orice rațiune și intelect sunt lipsite de asemănarea cu ea, în mod incomparabil[90]). Alteori, aceleași Scripturi o laudă în mod supra-lumesc prin revelații negative[91], numind-o nevăzută[92], infinită și necuprinsă[93], și toate celelalte, care nu semnifică ceea ce este ea, ci ceea ce nu este[94]. Căci cred că acest lucru

καὶ κυριώτερόν ἐστιν ἐπ' αὐτῆς, ἐπείπερ, ὡς ἡ κρυφία καὶ ἱερατικὴ παράδοσις ὑφηγήσατο, τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατά τι τῶν ὄντων αὐτὴν ἀληθεύομεν, ἀγνοοῦμεν δὲ τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν. Εἰ τοίνυν αἱ
13 μὲν | ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφιότητι τῶν ἀπορρήτων, οἰκειοτέρα μᾶλλόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία.

Τιμῶσι τοιγαροῦν, οὐκ αἴσχους ἀποπληροῦσι τὰς οὐρανίας διακοσμήσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι ταῖς ἀνομοίοις αὐτὰς μορφοποιίαις ἐκφαίνουσαι καὶ διὰ τούτων ἀποδεικνῦσαι τῶν ὑλικῶν ἁπάντων ὑπερκοσμίως ἐκβεβηκυίας. Ὅτι δὲ καὶ τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀνάγουσι μᾶλλον αἱ ἀπεμφαίνουσαι τῶν ὁμοιοτήτων, οὐκ οἶμαί τινα τῶν εὐφρονούντων ἀντερεῖν. Εἰς μὲν γὰρ τὰς τιμιωτέρας ἱεροπλαστίας εἰκός ἐστι καὶ πλανηθῆναι, χρυσοειδεῖς τινας οἰομένους εἶναι τὰς οὐρανίας οὐσίας καὶ φωτοειδεῖς τινας ἄνδρας καὶ ἐξαστράπτοντας, εὐπρεπεῖς, ἠμφιεσμένους ἐσθῆτα φανὴν καὶ τὸ πυρῶδες ἀβλαβῶς ἀποστίλβοντας καὶ ὅσοις ἄλλοις ὁμοιοτυπώτοις κάλλεσιν ἡ θεολογία τοὺς οὐρανίους ἐσχημάτισε νόας. Ὅπερ ἵνα μὴ πάθοιεν οἱ μηδὲν τῶν φαινομένων καλῶν ὑψηλότερον ἐννενοηκότες, ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατατικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατάγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσυλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχρὰς εἰκόνας ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστῶσα δὲ τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς καὶ ὑπονύττουσα τῇ δυσμορφίᾳ τῶν συνθημάτων ὡς μήτε θεμιτοῦ μηδὲ ἀληθοῦς δοκοῦντος εἶναι μηδὲ τοῖς ἄγαν προσύλοις, ὅτι τοῖς οὕτως αἰσχροῖς ἐμφερῆ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι τὰ ὑπερουράνια καὶ θεῖα θεάματα. Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρὴ τὸ μηδὲ ἓν

îi este mai potrivit, deoarece, așa cum ne-a indicat tradiția cea ascunsă și preoțească, este adevărat să spunem că ea nu este conformă cu ceva dintre cele ce sunt[95], însă noi nu cunoaștem nedeterminarea ei cea supra-ființială, inconceptibilă și indicibilă[96]. Așadar, dacă negațiile sunt adevărate în privința celor divine, iar afirmațiile sunt nepotrivite pentru ascunderea celor inefabile[97], atunci, cu atât mai mult, pentru cele invizibile, este mai potrivită revelația prin reconfigurări neasemănătoare[98].

Așadar, sacrele descrieri din Scripturi onorează dispunerile cerești și nu le umplu de rușine, atunci când le revelează prin alcătuiri de forme neasemănătoare, arătând prin acestea că ele ies în mod supra-lumesc din toate cele materiale. Cred că nimeni dintre cei cu dreaptă judecată nu va contrazice faptul că cele necorespunzătoare înalță intelectul nostru mai mult decât cele asemănătoare. Căci este posibil să te rătăcești chiar și în cele mai onorate sacre-configurări, crezând că ființele cerești sunt ca aurul, sau că sunt niște bărbați luminoși[99] ca fulgerul, îmbrăcați frumos în haină strălucitoare, radiind ca un foc nevătămător, și multe alte amprentări frumoase de acest fel, prin care teologia a figurat intelectele cerești[100]. Dar, ca să nu pățească așa ceva cei ce nu concep nimic mai înalt decât frumusețile aparente, înțelepciunea pioșilor teologi, care are scopul de a înălța, coboară în mod sacru spre neasemănările necorespunzătoare[101], nepermițând tendinței noastre spre materie să se oprească la imaginile urâte și să se mulțumească cu ele, ci suscitând acea parte a sufletului care tinde în sus[102] și îmboldind-o prin diformitatea semnelor[103], astfel încât nici măcar celor foarte înclinați spre materie să nu li se pară permis sau adevărat ca priveliștile supra-cerești și divine să fie similare cu niște lucruri atât de urâte[104]. De altfel, trebuie să înțelegem că nici nu există vreun lucru dintre cele ce

τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας ἐστερημένον, εἴπερ ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι «Πάντα καλὰ λίαν».

4. Ἔστιν οὖν ἐκ πάντων αὐτῶν ἐπινοῆσαι καλὰς θεωρίας
14 καὶ τοῖς | νοητοῖς τε καὶ νοεροῖς ἐκ τῶν ὑλαίων ἀναπλάσαι τὰς λεγομένας ἀνομοίους ὁμοιότητας, ἑτέρῳ τρόπῳ τῶν νοερῶν ἐχόντων ἃ τοῖς αἰσθητοῖς ἑτεροίως ἀπονενέμηται. Καὶ γὰρ ὁ θυμὸς τοῖς μὲν ἀλόγοις ἐξ ἐμπαθοῦς ὁρμῆς ἐγγίνεται καὶ πάσης ἀλογίας ἐστὶν ἀνάπλεως ἡ θυμοειδὴς αὐτῶν κίνησις, ἀλλ' ἐπὶ τῶν νοερῶν ἑτέρῳ τρόπῳ χρὴ τὸ θυμικὸν ἐννοῆσαι, δηλοῦν ὡς οἶμαι τὴν ἀρρενωπὸν αὐτῶν λογιότητα καὶ τὴν ἀμείλικτον ἕξιν ἐν ταῖς θεοειδέσι καὶ ἀμεταβόλοις ἱδρύσεσιν. Ὡσαύτως ἐπιθυμίαν μὲν εἶναί φαμεν ἐπὶ τῶν ἀλόγων ἀπερίσκεπτόν τινα καὶ πρόσυλον ἐξ ἐμφύτου κινήσεως ἢ συνηθείας ἐν τοῖς ἀλλοιωτοῖς ἀκρατῶς ἐγγινομένην προσπάθειαν καὶ τὴν ἄλογον τῆς σωματικῆς ὀρέξεως ἐπικράτειαν ἅπαν τὸ ζῷον ὠθούσης ἐπὶ τὸ κατ' αἴσθησιν ἐπιθυμητόν, ὅταν δὲ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας τοῖς νοεροῖς περιτιθέντες ἐπιθυμίαν αὐτοῖς περιπλάσωμεν, ἔρωτα θεῖον αὐτὴν ἐννοῆσαι χρὴ τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν ἀϋλίας καὶ τὴν ἀκλινῆ καὶ ἀνένδοτον ἔφεσιν τῆς ὑπερουσίως ἁγνῆς καὶ ἀπαθοῦς θεωρίας καὶ τῆς πρὸς ἐκείνην τὴν καθαρὰν καὶ ἀκροτάτην διαύγειαν καὶ τὴν ἀφανῆ καὶ καλλοποιὸν εὐπρέπειαν αἰωνίας ὄντως καὶ νοητῆς κοινωνίας. Καὶ τὸ ἀκρατὲς ἐκλάβοιμεν ἐπὶ τοῦ συντόνου καὶ ἀνεπιστρόφου καὶ πρὸς μηδενὸς ἐγκόπτεσθαι δυναμένου διὰ τὸν ἀμιγῆ καὶ ἀναλλοίωτον τῆς θείας καλλονῆς ἔρωτα καὶ τὴν ὁλικὴν ἀπόκλισιν ἐπὶ τὸ ὄντως

sunt care să fie complet lipsit de părtășie cu frumosul[105], de vreme ce „toate sunt frumoase foarte"[106], așa cum spune adevărul Scripturilor.

4. Așadar, pornind de la toate acestea, se pot imagina niște contemplări frumoase[107], iar amintitele asemănări neasemănătoare din cele materiale pot fi reconfigurate[108] pentru cele inteligibile și intelective[109], căci cele inteligibile au, în alt fel, toate calitățile ce revin celor sensibile sub altă formă. Astfel, la cele iraționale, mânia se naște dintr-un impuls pasional, iar mișcarea lor irascibilă este plină de toată iraționalitatea; în schimb, pentru cele intelective, trebuie să concepem în alt fel irascibilitatea: după părerea mea, aceasta arată elocvența lor bărbătească[110] și starea lor neslăbită în așezările cele dumnezeiești și netransformate. Spunem, de asemenea, că, pentru cele iraționale, dorința este un atașament pătimaș necontrolat față de materie, care, în cele schimbătoare, se naște în mod nestăpânit dintr-o mișcare înnăscută sau din obișnuință; de asemenea, ea este dominarea irațională a poftei corporale, care împinge întregul viețuitor spre obiectul dorinței sensibile; în schimb, atunci când conferim celor intelective asemănări neasemănătoare și le configurăm ca având dorință[111], trebuie să înțelegem aceasta ca iubire divină[112] a imaterialității de deasupra rațiunii și intelectului, precum și ca dorință neclintită[113] și neînfrântă pentru contemplarea supra-ființială, neprihănită și nepătimitoare, și pentru comuniunea – cu adevărat veșnică și inteligibilă – cu acea limpezime[114] pură și cea mai înaltă, precum și cu frumusețea nevăzută și producătoare de frumusețe[115]. Am putea accepta chiar și nestăpânirea, ca referindu-se la încordarea neabătută – căreia nimic nu i se poate opune – a neamestecatei și neschimbătoarei iubiri pentru frumusețea divină și a deplinei aplecări spre ceea ce este cu adevărat demn de

ἐφετόν. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν ἀλογίαν τε καὶ ἀναισθησίαν ἐπὶ μὲν τῶν ἀλόγων ζῴων ἢ τῶν ἀψύχων ὑλῶν στέρησιν λόγου καὶ αἰσθήσεως οἰκείως ἀποκαλοῦμεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀΰλων καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἁγιοπρεπῶς τὸ ὑπερέχον αὐτῶν ὡς ὑπερκοσμίων ὁμολογοῦμεν τοῦ καθ' ἡμᾶς μεταβατικοῦ καὶ σωματικοῦ λόγου καὶ τῆς ὑλαίας καὶ ἀλλοτρίας τῶν ἀσωμάτων νοῶν αἰσθήσεως. | Ἔστι τοιγαροῦν οὐκ ἀπᾳδούσας ἀναπλάσαι τοῖς οὐρανίοις μορφὰς κἀκ τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ πρὸς τοῦ ὄντως καλοῦ τὴν ὕπαρξιν ἐσχηκυῖα κατὰ πᾶσαν αὐτῆς τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας ἔχει καὶ δυνατόν ἐστι δι' αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας, ἀνομοίως ὡς εἴρηται τῶν ὁμοιοτήτων ἐκλαμβανομένων καὶ τῶν αὐτῶν οὐ ταὐτῶς, ἐναρμονίως δὲ καὶ οἰκείως ἐπὶ τῶν νοερῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἰδιοτήτων ὁριζομένων.

5. Ταῦτα τοὺς μυστικοὺς θεολόγους εὑρήσομεν οὐ μόναις ταῖς τῶν οὐρανίων διακόσμων ἐκφάνσεσιν ἱερῶς περιπλάττοντας, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς ἔσθ' ὅτε ταῖς θεαρχικαῖς ἐκφαντορίαις. Καὶ ποτὲ μὲν αὐτὴν ἀπὸ τῶν φαινομένων τιμίων ὑμνοῦσιν ὡς ἥλιον δικαιοσύνης, ὡς ἀστέρα τὸν ἑῷον εἰς νοῦν ἱερῶς ἀνατέλλοντα καὶ ὡς φῶς ἀπερικαλύπτως καὶ νοητῶς καταυγάζον, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν μέσων ὡς πῦρ ἀβλαβῶς φωτίζον ὡς ὕδωρ ζωτικῆς ἀποπληρώσεως χορηγὸν καὶ συμβολικῶς εἰπεῖν εἰς γαστέρα διαδυόμενον καὶ ποταμοὺς ἀναβλύζον ἀσχέτως ἀπορρέοντας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ὡς μύρον εὐῶδες ὡς λίθον ἀκρογωνιαῖον. Ἀλλὰ καὶ θηριομορφίαν αὐτῇ περιτιθέασι καὶ λέοντος αὐτῇ καὶ πάνθηρος ἰδιότητα περιάπτουσι καὶ πάρδαλιν αὐτὴν ἔσεσθαί φασι καὶ ἄρκον ἀπορουμένην. Προσθήσω δὲ καὶ

dorit. Iar dacă, în cazul animalelor iraţionale şi al materiilor fără suflet, prin iraţionalitate şi insensibilitate desemnăm lipsa propriu-zisă a raţiunii şi a sensibilităţii, în schimb, în privinţa fiinţelor imateriale şi intelective recunoaştem în mod sfânt faptul că ele – fiind supra-lumeşti – depăşesc raţiunea noastră schimbătoare şi corporală, precum şi senzaţia materială, care este străină intelectelor necorporale. Aşadar, nu sunt disonante[116] formele pe care le reconfigurăm pentru cele cereşti, preluându-le chiar şi de la părţile cele mai dispreţuite ale materiei, de vreme ce chiar şi aceasta a primit existenţa de la cel ce este cu adevărat frumos[117], şi deţine în întreaga sa dispunere materială anumite ecouri ale frumuseţii intelective[118], şi este posibil ca prin acestea să ne înălţăm înspre arhetipurile imateriale[119], acceptând, după cum s-a spus, asemănările în mod neasemănător, nu definindu-le în acelaşi fel, ci definindu-le în mod armonios şi adecvat proprietăţilor intelective, respectiv celor sensibile[120].

5. Vom descoperi că teologii mistici le aplică[121] pe acestea în mod sacru, nu numai manifestărilor dispunerilor[122] cereşti, ci, în unele cazuri, chiar şi revelaţiilor tearhice înseşi. Uneori o laudă pe aceasta pornind de la cele ce par mai onorate: ca soare al dreptăţii[123], ca steaua dimineţii[124] ce răsare în mod sacru în intelect sau ca lumină ce străluceşte netăinuit şi inteligibil[125]; alteori, pornind de la cele intermediare, o laudă ca foc ce luminează nevătămător[126], ca apă ce oferă plenitudinea vitală[127] şi care, vorbind în mod simbolic, intră în pântece şi face să ţâşnească izvoare ce curg nestăvilit[128]; iar alteori, pornind de la cele din urmă, o laudă ca mir bine-mirositor[129] sau ca piatră din vârful unghiului[130]. Dar îi conferă chiar şi formă de animal, impunându-i proprietatea leului[131] şi a panterei[132], şi spun că este un leopard[133] şi o ursoaică încolţită[134]. Voi adăuga că cel mai ignobil dintre

τὸ πάντων ἀτιμότερον εἶναι καὶ μᾶλλον ἀπεμφαίνειν δοκοῦν ὅτι καὶ σκώληκος εἶδος αὐτὴν ἑαυτῇ περιπλάττουσαν οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ παραδεδώκασιν. Οὕτω πάντες οἱ θεόσοφοι καὶ τῆς κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται τῶν ἀτελέστων καὶ
16 τῶν ἀνιέρων ἀχράντως | ἀποδιαστέλλουσι τὰ «Ἅγια τῶν ἁγίων» καὶ τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν πρεσβεύουσιν, ὡς μήτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι μήτε τοὺς τῶν θείων ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀληθέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσεσι καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων ἀπηχημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώσεσιν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καὶ τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐκ τῶν ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ὁμοιοτήτων ἀναπλάττουσι κατὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας. Οὐ γὰρ ἂν ἴσως οὐδὲ ἡμεῖς εἰς ζήτησιν μὲν ἐξ ἀπορίας, εἰς ἀναγωγὴν δὲ διὰ τῆς ἀκριβοῦς τῶν ἱερῶν ἐρεύνης ἐληλύθειμεν, εἰ μὴ τὸ δυσειδὲς ἡμᾶς ἐξετάραξε τῆς τῶν ἀγγέλων ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως οὐκ ἐῶν ἡμῶν τὸν νοῦν ἐναπομεῖναι ταῖς ἀπᾳδούσαις μορφοποιίαις, ἀλλ' ἐρεθίζον ἀπαναίνεσθαι τὰς ὑλικὰς προσπαθείας καὶ προσεθίζον ἱερῶς ἀνατείνεσθαι διὰ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἀναγωγάς.

Τοσαῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω διὰ τὰς ὑλικὰς καὶ ἀπεμφαινούσας τῶν ἱερῶν λογίων ἀγγελοειδεῖς εἰκονογραφίας, ἑξῆς δὲ ἀφορίσασθαι χρὴ τί μὲν αὐτὴν εἶναι τὴν ἱεραρχίαν οἰόμεθα, τί δὲ πρὸς αὐτῆς τῆς ἱεραρχίας ὀνίνασθαι τοὺς ἱεραρχίᾳ κεκληρωμένους. Ἡγήσοιτο δὲ τοῦ λόγου Χριστός, εἴπερ ἐμοὶ θέμις εἰπεῖν, ὁ ἐμός, ἡ πάσης ἱεραρχικῆς ἐκφαντορίας ἐπίπνοια. Σὺ δέ, ὦ παῖ, κατὰ τὴν ὁσίαν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχικῆς παραδόσεως θεσμοθεσίαν αὐτός τε ἱεροπρεπῶς ἄκουε τῶν ἱερῶς λεγομένων ἔνθεος ἐνθέων ἐν μυήσει γινόμενος καὶ τῇ

toate – și care pare cel mai necorespunzător – este faptul că cei pricepuți în cele divine ne-au transmis că ea și-a aplicat sie însăși forma de vierme[135]. În felul acesta, toți cei înțelepți în cele dumnezeiești, care sunt interpreți ai insuflării celei ascunse, separă „Sfintele sfinților"[136], păstrându-le neîntinate de cele imperfecte și profane și onorând sacra-configurare neasemănătoare, ca nu cumva cele divine să fie la îndemâna celor profani[137] și ca nu cumva cei ce iubesc contemplarea[138] statuilor divine[139] să se oprească la amprentări ca și cum ar fi adevărate[140], ci astfel încât cele divine să fie onorate prin negații adevărate[141] și prin diferite asemănări cu ultimele dintre propriile lor ecouri[142]. Așadar, nu este deloc nepotrivit dacă – din motivele amintite – ei reconfigurează și ființele cerești utilizând asemănări neasemănătoare și necorespunzătoare[143]. Căci probabil că nici noi n-am fi trecut de la dificultate[144] la căutare, nici de la cercetarea[145] minuțioasă a celor sacre la înălțare, dacă nu ne-ar fi tulburat aspectul diform al reconfigurării ce îi revelează pe îngeri, care nu a lăsat intelectul nostru să se oprească la disonantele alcătuiri de forme, ci l-a provocat să respingă atașamentele pătimașe față de materie și l-a obișnuit ca, prin intermediul celor aparente, să fie tras în sus în mod sacru, la înălțările cele supra-lumești.

Acestea fiind spuse despre descrierile în imagini materiale și necorespunzătoare ale îngerilor din sacrele Scripturi, trebuie să definim în continuare ce credem că este ierarhia însăși și ce folos au de la ierarhie cei ce fac parte din ea. Fie ca acest discurs să fie călăuzit de Hristos al meu[146] – dacă îmi este permis să îl numesc așa –, care este insuflarea[147] întregii revelații ierarhice. Iar tu însuți, copile[148] – conform cuvioasei reglementări[149] a tradiției noastre ierarhice –, ascultă cele spuse în mod sacru așa cum se cuvine celor sacre, ajungând inspirat de Dumnezeu[150],

κατὰ νοῦν κρυφιότητι τὰ ἅγια περιστείλας ἐκ τῆς ἀνιέρου
17 πληθύος ὡς ἑνοειδῆ διαφύλαξον. Οὐ | γὰρ θεμιτόν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, εἰς ὕας ἀπορρίψαι τὴν τῶν νοητῶν μαργαριτῶν ἀμιγῆ καὶ φωτοειδῆ καὶ καλλοποιὸν εὐκοσμίαν.

prin inițierea în cele inspirate, învelind[151] cele sfinte în ascunderea intelectului și păstrându-le departe de mulțimea profană[152], ca pe unele ce sunt unitare[153]. Căci nu este permis, după cum spun Scripturile, să arunci porcilor[154] buna-rânduire[155] – neamestecată, luminoasă și făcătoare de frumos – a mărgăritarelor inteligibile.

III

1. Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη, τὸ δὲ θεοπρεπὲς κάλλος ὡς ἁπλοῦν ὡς ἀγαθὸν ὡς τελεταρχικὸν ἀμιγὲς μέν ἐστι καθόλου πάσης ἀνομοιότητος, μεταδοτικὸν δὲ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ τοῦ οἰκείου φωτὸς καὶ τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἐναρμονίως ἀπαράλλακτον μόρφωσιν.

2. Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς
18 ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας | καθηγεμόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὁρῶν ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὖθις ἀφθόνως εἰς τὰ ἑξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς. Οὐ γὰρ θεμιτόν ἐστι τοῖς τῶν ἱερῶν τελεταῖς ἢ τοῖς ἱερῶς τελουμένοις ἐνεργῆσαί τι καθόλου παρὰ τὰς τῆς οἰκείας τελεταρχίας ἱερὰς διατάξεις ἀλλ' οὐδὲ ὑπάρχειν ἑτέρως, εἰ τῆς θεωτικῆς αὐτῆς ἀγλαΐας

III

1. După mine, ierarhia este o ordine sacră[156], o știință[157] și o activitate care se aseamănă[158], pe cât posibil, cu dumnezeiescul și care se înalță spre imitarea lui Dumnezeu[159], în mod proporțional[160] cu iluminările ce i-au fost date ei de la Dumnezeu[161]. Frumusețea adecvată lui Dumnezeu, ca una ce este simplă, bună și aparține principiului desăvârșirii[162], este complet neamestecată cu orice neasemănare[163]; ea transmite fiecăruia lumina ei proprie, după merit, și desăvârșește într-o desăvârșire preadivină, prin înfățișarea ei neschimbată[164] din cele ce se desăvârșesc în mod armonios[165].

2. Scopul ierarhiei este asemănarea[166] și unirea[167] cu Dumnezeu, pe cât posibil, având-l pe Dumnezeu ca îndrumător[168] al oricărei științe și activități sacre. Privind în mod neclintit spre frumusețea lui preadivină și fiind amprentată de aceasta pe cât posibil[169], ierarhia îi face și pe membrii ei statui divine[170], „oglinzi" foarte transparente și „fără pată"[171], care pot primi raza tearhică a principiului luminii[172] și care, umplându-se în mod sacru de splendoarea ce li s-a dat, o aprind apoi în cele ulterioare, în mod generos[173], conform regulilor tearhice[174]. Căci nu este permis celor ce desăvârșesc în cele sacre, nici celor ce se desăvârșesc în mod sacru, să întreprindă în general ceva împotriva sacrelor dispoziții[175] ale propriului principiu al desăvârșirii[176], nici să existe în alt fel, dacă doresc splendoarea lui îndumnezeitoare[177], dacă îl

ἐφίενται καὶ πρὸς αὐτὴν ἱεροπρεπῶς ἀποσκοποῦσι καὶ ἀποτυποῦνται κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ἱερῶν νοῶν ἀναλογίαν. Οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην· ἔστι γὰρ ἑκάστῳ τῶν ἱεραρχίᾳ κεκληρωμένων ἡ τελείωσις τὸ κατ' οἰκείαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναχθῆναι καὶ τὸ δὴ πάντων θειότερον ὥς τὰ λόγιά φησι «Θεοῦ συνεργὸν» γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατὸν
19 ἀναφαινομένην. Οἷον ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας | ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι, τοὺς δὲ καθαίρειν καὶ τοὺς μὲν φωτίζεσθαι, τοὺς δὲ φωτίζειν καὶ τοὺς μὲν τελεῖσθαι, τοὺς δὲ τελεσιουργεῖν, ἑκάστῳ τὸ θεομίμητον ἁρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον· ἡ θεία μακαριότης ὡς ἐν ἀνθρώποις εἰπεῖν ἀμιγὴς μέν ἐστιν ἁπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς ἀϊδίου, τελεία καὶ ἀνενδεὴς ἁπάσης τελειότητος, καθαίρουσα καὶ φωτίζουσα καὶ τελεσιουργοῦσα, μᾶλλον δὲ κάθαρσις αὐτὴ καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, ὑπὲρ κάθαρσιν ὑπὲρ φῶς προτέλειος αὐτοτελεταρχία καὶ πάσης μὲν ἱεραρχίας αἰτία, παντὸς δὲ ἱεροῦ κατὰ τὸ ὑπερέχον ἐξῃρημένη.

3. Χρὴ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι τοὺς μὲν καθαιρομένους ἀμιγεῖς ἀποτελεῖσθαι καθόλου καὶ πάσης ἠλευθερῶσθαι τῆς ἀνομοίου συμφύρσεως, τοὺς δὲ φωτιζομένους ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτὸς πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγνοις νοὸς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένους, τοὺς δὲ τελειουμένους ἐκ τοῦ ἀτελοῦς μεταταττομένους μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν

cercetează în mod adecvat celor sacre și sunt amprentați de el[178], după măsura fiecăruia dintre intelectele sacre. Astfel, cel ce vorbește despre ierarhie indică în general o anumită dispunere sacră, imagine a frumuseții tearhice[179], care, prin ordini și științe ierarhice, lucrează în mod sacru[180] tainele propriei sale iluminări și care se aseamănă cu propriul său principiu[181], atât cât este permis. Căci, pentru fiecare din cei ce intră în ierarhie, desăvârșirea[182] înseamnă a se înălța la imitarea lui Dumnezeu, după măsura proprie, și a deveni, cum spun Scripturile, „împreună-lucrător al lui Dumnezeu"[183], ceea ce este mai divin decât toate, precum și a arăta în sine însuși activitatea divină descoperită[184], pe cât posibil. Astfel – de vreme ce ordinea ierarhiei[185] înseamnă că unii sunt purificați, iar alții purifică[186], unii sunt luminați, iar alții luminează, unii sunt desăvârșiți, iar alții aduc la desăvârșire[187] –, fiecăruia i se potrivește imitarea lui Dumnezeu în modul respectiv. În schimb, fericirea divină, pentru a vorbi în termeni omenești, nu este amestecată cu nici o neasemănare, ci este plină de o lumină eternă, desăvârșită și nelipsită de nici o desăvârșire[188]; ea purifică și luminează și aduce la desăvârșire[189]; mai mult, ea este o sacră purificare, luminare[190] și desăvârșire, principiul însuși al desăvârșirii[191], mai presus de purificare, mai presus de lumină și anterioară desăvârșirii[192]; cauză a oricărei ierarhii, ea transcende orice sacru, depășindu-l[193].

3. Așadar, cred că cei ce se purifică trebuie să devină cu totul neamestecați[194] și să fie eliberați de orice contopire[195] cu ceea ce este neasemănător[196]; cei ce se luminează trebuie să fie umpluți de lumina divină, fiind înălțați la starea și puterea contemplativă din ochii preacurați ai intelectului[197]; cei ce se desăvârșesc, mutându-se de la ceea ce este nedesăvârșit, trebuie să devină participanți la desăvârșitoarea știință a celor sacre pe care

τελειωτικῆς ἐπιστήμης, τοὺς δὲ καθαρτικοὺς περιουσίᾳ καθάρσεως ἑτέροις μεταδιδόναι τῆς οἰκείας ἁγνότητος, τοὺς δὲ φωτιστικοὺς ὡς διειδεστέρους νόας καὶ πρὸς μετοχὴν φωτὸς καὶ μετάδοσιν οἰκείως ἔχοντας καὶ πανολβίως τῆς ἱερᾶς ἀποπληρουμένους αἴγλης τὸ κατὰ πᾶν αὐτῶν ὑπερχεόμενον φῶς εἰς τοὺς ἀξίους φωτὸς ἐποχετεύειν, τοὺς δὲ τελεσιουργοὺς ὡς ἐπιστημονικοὺς τῆς τελεστικῆς μεταδόσεως τελεῖν τοὺς τελουμένους τῇ πανιέρῳ μυήσει τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν ἐπιστήμης. Οὐκοῦν ἑκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει τὰ τῇ θεαρχίᾳ φυσικῶς καὶ | ὑπερφυῶς ἐνόντα καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα.

le-au contemplat[198]; cei ce purifică, prin abundența purificării, trebuie să transmită celorlalți din propria lor curăție; cei ce luminează, ca niște intelecte mai transparente[199], care dețin în mod propriu participarea la lumină și transmiterea ei, fiind umpluți în mod preafericit de sacra splendoare[200], trebuie să conducă lumina – supra-revărsată peste ei – spre cei demni de lumină; cei ce aduc la desăvârșire, ca niște cunoscători ai transmiterii desăvârșitoare, trebuie să îi desăvârșească pe cei ce se desăvârșesc, prin inițierea preasacră a științei celor sacre pe care le-au contemplat[201]. Astfel, fiecare ordine[202] a dispunerii ierarhice – conform măsurii sale proprii – se înalță spre împreuna-lucrare[203] divină, desăvârșind, prin har și prin puterea dată de Dumnezeu, acele lucruri care, în mod natural și supra-natural, se află în tearhie, pe care aceasta le face într-un mod supra-ființial și le revelează în mod ierarhic, pentru ca intelectele iubitoare de Dumnezeu să le poată imita[204].

IV

1. Τῆς τοίνυν ἱεραρχίας αὐτῆς ὅ τί ποτέ ἐστιν, ὡς οἶμαι, καλῶς ἡμῖν ὁρισθείσης, τὴν ἀγγελικὴν ἱεραρχίαν ἑξῆς ὑμνητέον καὶ τὰς ἱερὰς αὐτῆς ἐν τοῖς λογίοις μορφοποιίας ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς ἐποπτευτέον, ὅπως ἀναχθῶμεν ἐπὶ τὴν θεοειδεστάτην αὐτῶν ἁπλότητα διὰ τῶν μυστικῶν ἀναπλάσεων, καὶ τὴν ἁπάσης ἱεραρχικῆς ἐπιστήμης ἀρχὴν ὑμνήσωμεν ἐν θεοπρεπεῖ σεβασμιότητι καὶ τελεταρχικαῖς εὐχαριστίαις.

Πρῶτον δ' ἁπάντων ἐκεῖνο εἰπεῖν ἀληθές, ὡς ἀγαθότητι πάσας ἡ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστῳ τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας. Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετειλήφει. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει (τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης), τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμεως, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερὰ τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ

IV

1. Deoarece cred că am definit în mod adecvat ce anume este ierarhia însăși[205], se cuvine în continuare să lăudăm ierarhia îngerească și să contemplăm cu ochi supra-lumești sacrele ei alcătuiri de forme din Scripturi, ca să fim înălțați până la simplitatea lor preadumnezeiască, prin reconfigurările mistice[206], și să lăudăm principiul întregii științe a ierarhiei[207] printr-o venerație cuvenită lui Dumnezeu și prin mulțumiri potrivite principiului desăvârșirii[208].

Înainte de toate, este adevărat a spune că, prin bunătate, întreaga tearhie supra-ființială a făcut să existe ființele celor ce sunt și le-a adus la a fi[209]. Căci cauzei tuturor și bunătății mai presus de toate îi este propriu faptul de a chema ființările la comuniunea cu ea însăși[210], atât cât este stabilit pentru fiecare dintre cele ce sunt, conform propriei măsuri. Toate cele ce sunt participă la providența[211] care țâșnește[212] din dumnezeirea cea supra-ființială și cauză a tuturor; căci ele nu ar fi, dacă nu ar participa la ființa și la principiul celor ce sunt[213]. Astfel, toate cele fără viață participă la el prin faptul de a fi (căci faptul de a fi al tuturor este dumnezeirea cea mai presus de faptul de a fi); cele ce viețuiesc participă la puterea lui făcătoare de viață și mai presus de orice viață; cele raționale și inteligente participă la înțelepciunea lui desăvârșită în sine[214] și anterioară desăvârșirii, care este mai presus de orice rațiune și intelect[215]. Așadar,

προτελείου σοφίας. Δῆλον δὲ ὅτι περὶ αὐτὴν ἐκεῖναι τῶν
21 οὐσιῶν εἰσιν ὅσαι πολλαχῶς αὐτῆς μετειλήφασιν. |

2. Αἱ γοῦν ἅγιαι τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ὑπὲρ τὰ μόνον ὄντα καὶ ἀλόγως ζῶντα καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς λογικὰ τῆς θεαρχικῆς μεταδόσεως ἐν μετουσίᾳ γεγόνασιν. Νοητῶς γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι καὶ πρὸς τὴν θεαρχικὴν ἐμφέρειαν ὑπερκοσμίως ὁρῶσαι καὶ μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος, ἀφθονωτέρας εἰκότως ἔχουσι τὰς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας, προσεχεῖς μὲν οὖσαι καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ ἄναντες ὡς θεμιτὸν ἐν συντονίᾳ τοῦ θείου καὶ ἀκλινοῦς ἔρωτος ἀνατεινόμεναι καὶ τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ἀΰλως καὶ ἀμιγῶς εἰσδεχόμεναι καὶ πρὸς αὐτὰς ταττόμεναι καὶ νοερὰν ἔχουσαι τὴν πᾶσαν ζωήν. Αὗται γοῦν εἰσιν αἱ πρώτως καὶ πολλαχῶς ἐν μετουσίᾳ τοῦ θείου γινόμεναι καὶ πρώτως καὶ πολλαχῶς ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος, διὸ καὶ παρὰ πάντα τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας ἐκκρίτως ἠξίωνται διὰ τὸ πρώτως εἰς αὐτὰς ἐγγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν καὶ δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύεσθαι τὰς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίας.

Οὕτω γοῦν ὁ νόμος, ὡς ἡ θεολογία φησί, δι' ἀγγέλων ἡμῖν ἐδωρήθη καὶ τοὺς κλεινοὺς γὲ πρὸ νόμου καὶ μετὰ νόμον ἡμῶν πατέρας ἄγγελοι πρὸς τὸ θεῖον ἀνῆγον ἢ τὸ πρακτέον εἰσηγούμενοι καὶ πρὸς εὐθεῖαν ἀληθείας ὁδὸν ἐκ πλάνης καὶ ζωῆς ἀνιέρου μετάγοντες ἢ τάξεις ἱερὰς ἢ μυστηρίων ὑπερκοσμίων κρυφίας ὁράσεις ἢ θείας τινὰς
22 προαναρρήσεις ὑποφητικῶς ἀναφαίνοντες. |

3. Εἰ δέ τις φαίη καὶ αὐτόθεν ἀμέσως ἐγγενέσθαι τισὶ τῶν ἁγίων θεοφανείας, μανθανέτω καὶ τοῦτο σαφῶς ἐκ τῶν ἱερωτάτων λογίων ὡς αὐτὸ μὲν ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ τοῦ

este evident că în jurul lui se află acele ființe care participă la el în mai multe feluri[216].

2. Astfel, dispunerile sfinte ale ființelor cerești intră în părtășie[217] cu transmiterea tearhică mai mult decât cele care doar sunt, decât viețuitoarele iraționale și decât cele raționale de la noi[218]. Căci, amprentându-se pe ele însele în mod inteligibil în vederea imitării lui Dumnezeu[219], privind în mod supra-lumesc spre similaritatea tearhică și dorind să își modeleze conform acesteia forma lor intelectivă[220], este firesc să aibă cu ea niște comuniuni mai generoase[221], deoarece sunt aproape[222] și, pe cât este permis, sunt trase mereu în sus[223], în încordarea iubirii divine[224] și neclintite, primind în mod nematerial și neamestecat iluminările principiale[225], fiind ordonate în raport cu acestea și având o viață în întregime intelectivă[226]. Acestea sunt cele care intră în părtășie cu divinul, în primul rând și în multe feluri[227], fiind revelatoare ale ascunderii tearhice, în primul rând și în multe feluri[228]; și, de aceea, ele, mai mult decât toate, au fost considerate în mod special demne de denumirea de îngeri[229], deoarece iluminarea tearhică intră în primul rând în ele[230], iar prin ele ne sunt comunicate[231] și nouă revelațiile mai presus de noi.

Astfel, după cum spune teologia, legea ne-a fost dăruită prin îngeri[232], iar pe renumiții noștri părinți de dinainte de lege și de după lege tot îngerii i-au înălțat înspre divin, fie instruindu-i ce trebuie să facă și întorcându-i din rătăcire și dintr-o viață necuvioasă la calea dreaptă a adevărului, fie descoperindu-le în mod interpretativ[233] ordinile sacre, viziunile ascunse ale tainelor supra-lumești sau unele prevestiri divine[234].

3. Dacă ar spune cineva că, unora dintre sfinți, teofaniile[235] le-au apărut în mod direct și nemediat, atunci să învețe clar din Scripturile preasacre că „nimeni nu a

θεοῦ κρύφιον «Οὐδεὶς ἑώρακεν» οὐδὲ ὄψεται, θεοφάνειαι δὲ τοῖς ὁσίοις γεγόνασι κατὰ τὰς πρέπουσας θεῷ διά δή τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων ἐκφαντορίας. Ἡ πάνσοφος δὲ θεολογία τὴν ὅρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέφαινε τὴν θείαν ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν ὡς δι' αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως καί τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυουμένων. Ταύτας δὲ τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμυοῦντο διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων. Ἦ οὐχὶ καὶ τὴν ἱερὰν τοῦ νόμου θεσμοθεσίαν ἡ τῶν λογίων παράδοσις ὡς αὐτόθεν μέν φησιν ἐκ θεοῦ τῷ Μωϋσῇ δεδωρημένην, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀληθῶς μυήσῃ τὸ θείας αὐτὴν εἶναι καὶ ἱερᾶς ὑποτύπωσιν, διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σαφῶς ἡ θεολογία τὸ δι' ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο θεσμοθετούσης τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι; Καὶ γὰρ οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ὑπερκειμένων τε καὶ ὑφειμένων νοῶν, ἀλλὰ κἀν τοῖς ὁμοταγέσιν οὗτος ὁ θεσμὸς ὥρισται παρὰ τῆς πάντων ὑπερουσίου ταξιαρχίας τὸ καθ' ἑκάστην ἱεραρχίαν πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας εἶναι τάξεις τε καὶ δυνάμεις καὶ τῶν ἡττόνων εἶναι τοὺς θειοτέρους μύστας καὶ χειραγωγοὺς ἐπὶ τὴν θείαν προσαγωγὴν καὶ ἔλλαμψιν καὶ κοινωνίαν.

4. Ὁρῶ δὲ ὅτι καὶ τὸ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιλανθρωπίας μυστήριον ἄγγελοι πρῶτον ἐμυήθησαν, εἶτα δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς ἡ τῆς γνώσεως χάρις διέβαινεν. Οὕτω γοῦν ὁ
23 θειότατος Γαβριὴλ Ζαχαρίαν μὲν τὸν | ἱεράρχην ἐμυσταγώγει τὸ προφήτην ἔσεσθαι τὸν ἐξ αὐτοῦ παρ' ἐλπίδα χάριτι θείᾳ γενησόμενον παῖδα τῆς ἀγαθοπρεπῶς καὶ σωτηρίως τῷ κόσμῳ ἐπιφανησομένης ἀνδρικῆς τοῦ Ἰησοῦ θεουργίας,

văzut"[236] și nici nu va vedea ce anume este în sine ascunsul lui Dumnezeu[237]; în schimb, teofaniile au avut loc pentru cei cuvioși, conform cu cele adecvate lui Dumnezeu, prin revelarea unor sacre viziuni și pe măsura celor ce le-au văzut. Preaînțeleapta teologie numește în mod îndreptățit „teofanie" acea viziune ce arată asemănarea divină descrisă în ea însăși – ca într-o înfățișare a celor fără formă –, datorită înălțării spre divin a celor ce o văd[238], căci prin ea intră o iluminare divină în cei ce văd[239], precum și ceva din cele divine, în care aceștia sunt inițiați în mod sacru. Renumiții noștri părinți au fost inițiați în aceste viziuni divine prin intermediul puterilor cerești. Oare nu spune tradiția Scripturilor că și sacra reglementare a legii a fost dăruită direct de la Dumnezeu lui Moise[240], ca să ne inițieze cu adevărat în faptul că ea este schița celei divine și sacre[241]? Dar oare nu ne învață teologia[242] în mod clar că ea a venit la noi prin îngeri, conform ordinii din legea dumnezeiască ce reglementează faptul că cele secunde sunt înălțate spre divin prin cele dintâi? Căci nu doar în cazul intelectelor superioare și inferioare, ci chiar și în cazul intelectelor de același rang este stabilită această regulă[243] de la supra-ființialul principiu al ordinii[244] tuturor, anume ca în fiecare ierarhie să existe ordini și puteri prime, intermediare și ultime[245], iar cele mai divine să fie inițiatoare și călăuzitoare ale celor inferioare, în vederea accesului, a iluminării și a comuniunii divine[246].

4. Observ că, chiar și în taina divină a iubirii de oameni a lui Iisus[247], tot îngerii au fost inițiați mai întâi și abia apoi a trecut harul cunoașterii la noi, prin ei. Astfel, preadivinul Gavriil l-a inițiat pe ierarhul Zaharia[248] spunându-i că copilul ce se va naște din el prin har divin mai presus de orice așteptare va fi profetul[249] omeneștii teurgii[250] a lui Iisus, ce se va arăta lumii în mod adecvat

τὴν δὲ Μαριὰμ ὅπως ἐν αὐτῇ γενήσεται τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον. Ἕτερος δὲ τῶν ἀγγέλων τὸν Ἰωσὴφ ἐξεπαίδευεν ὅπως ἀληθῶς ἐκπεπλήρωται τὰ θειωδῶς ἐπηγγελμένα τῷ προγόνῳ Δαυίδ, ἄλλος δὲ τοὺς ποιμένας ὡς τῇ τῶν πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχίᾳ κεκαθαρμένους εὐηγγελίζετο, καὶ σὺν αὐτῷ «Πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου» τὴν πολύυμνητον ἐκείνην παρεδίδου τοῖς ἐπὶ γῆς δοξολογίαν. Ἀνανεύσω δὲ καὶ πρὸς τὰς ὑπερτάτας τῶν λογίων φωτοφανείας. Ὁρῶ γὰρ ὅτι καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἡ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ὑπερούσιος αἰτία πρὸς τὸ καθ' ἡμᾶς ἀμεταβόλως ἐληλυθὼς οὐκ ἀποπηδᾷ τῆς ὑπ' αὐτοῦ ταχθείσης τε καὶ αἱρεθείσης ἀνθρωποπρεποῦς εὐταξίας, ἀλλ' εὐπειθῶς ὑποτάττεται ταῖς τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ δι' ἀγγέλων διατυπώσεσιν, καὶ διὰ μέσων αὐτῶν ἀγγέλλεται τῷ Ἰωσὴφ ἡ πρὸς τοῦ πατρὸς οἰκονομηθεῖσα τοῦ υἱοῦ πρὸς Αἴγυπτον ἀναχώρησις καὶ αὖθις ἡ πρὸς τὴν Ἰουδαίαν ἐξ Αἰγύπτου μεταγωγή, καὶ δι' ἀγγέλων αὐτὸν ὁρῶμεν ὑπὸ ταῖς πατρικαῖς θεσμοθεσίαις ταττόμενον. Ἐῶ γὰρ εἰπεῖν ὡς εἰδότι τὰ ταῖς ἱερατικαῖς ἡμῶν παραδόσεσιν ἐκπεφασμένα καὶ περὶ τοῦ ἀγγέλου
24 τοῦ τὸν Ἰησοῦν | ἐνισχύσαντος ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς κατὰ τὴν ἡμῶν σωστικὴν ἀγαθουργίαν εἰς ἐκφαντορικὴν ἐληλυθὼς τάξιν «Ἄγγελος μεγάλης βουλῆς» ἀνηγόρευται. Καὶ γὰρ ὡς αὐτὸς ἀγγελοπρεπῶς φησιν, ὅσα ἤκουσε παρὰ
25 τοῦ πατρὸς ἀνήγγειλεν ἡμῖν. |

binelui și mântuitor, iar Mariei[251] i-a arătat cum se va realiza în ea taina tearhică a negrăitei plăsmuiri dumnezeiești[252]. Un altul dintre îngeri l-a învățat pe Iosif cum s-au împlinit cu adevărat cele promise în mod divin strămoșului său David[253], iar un altul a binevestit păstorilor[254] – ca unora ce erau purificați prin izolare de cei mulți și prin liniște[255] –, iar împreună cu el „mulțimea oștilor cerești" a transmis celor de pe pământ doxologia cea mult lăudată[256]. Dar îmi voi ridica privirea și spre manifestările supreme de lumină din Scripturi. Căci văd că însuși Iisus – cauza supra-ființială a ființelor supracerești –, venind în mod netransformat[257] până la natura noastră, nu iese din buna ordine potrivită oamenilor, cea stabilită și aleasă de el[258], ci se supune ascultător dispozițiilor date de Dumnezeu și Tatăl prin îngeri; apoi, tot prin intermediul acestora, i se vestește lui Iosif retragerea în Egipt, cea ordonată prin economia Tatălui pentru Fiul, precum și întoarcerea din Egipt în Iudeea[259], astfel încât prin îngeri îl vedem pe Fiul însuși supus reglementărilor paterne. Renunț să mai vorbesc – ca unuia ce știe cele spuse în tradițiile noastre preoțești – despre îngerul care îl întărea pe Iisus[260], sau despre faptul că Iisus însuși, intrând în ordinea revelației prin binefacerea cea mântuitoare pentru noi, a fost proclamat „Înger de mare sfat"[261]. Căci, așa cum spune el însuși, în mod adecvat îngerilor, cele pe care le-a auzit de la Tatăl ni le-a vestit nouă[262].

V

Αὕτη μὲν οὖν ἐστιν ὡς καθ' ἡμᾶς ἡ αἰτία τῆς ἀγγελικῆς ἐν τοῖς λογίοις ἐπωνυμίας, ἐρευνῆσαι δὲ ὡς οἶμαι χρὴ δι' ἣν αἰτίαν οἱ θεολόγοι πάσας μὲν ἅμα τὰς οὐρανίας οὐσίας ἀγγέλους καλοῦσι, πρὸς δὲ τὴν ἐκφαντορίαν ἐρχόμενοι τῶν ὑπερκοσμίων αὐτῶν διακοσμήσεων τάξιν ἀγγελικὴν ἰδίως ὀνομάζουσι τὴν συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσαν τὰ θεῖα καὶ οὐράνια τάγματα· πρὸ ταύτης δὲ ὑπερκειμένως τάττουσι τοὺς ἀρχαγγελικοὺς διακόσμους, τάς τε ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τὰς δυνάμεις ὅσας τε τούτων ὑπερβεβηκυίας οὐσίας αἱ τῶν λογίων ἴσασιν ἐκφαντορικαὶ παραδόσεις. Φαμὲν δὲ ὅτι κατὰ πᾶσαν ἱερὰν διακόσμησιν αἱ μὲν ὑπερβεβηκυῖαι τάξεις ἔχουσι καὶ τὰς τῶν ὑφειμένων διακοσμήσεων ἐλλάμψεις καὶ δυνάμεις, ἀμέθεκτοι δὲ τῶν αὐτὰς ὑπερκειμένων εἰσὶν αἱ τελευταῖαι. Τὰ μὲν οὖν ἁγιώτατα τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν τάγματα καὶ ἀγγέλους καλοῦσιν οἱ θεολόγοι. Καὶ γάρ εἰσιν ἐκφαντορικὰ καὶ αὐτὰ τῆς θεαρχικῆς ἐλλάμψεως. Τὴν τάξιν δὲ τὴν τῶν οὐρανίων νοῶν τελευταίαν οὐκ ἔχει λόγον ἀρχὰς ἢ θρόνους ἢ Σεραφὶμ ὀνομάζειν. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἐν μετουσίᾳ τῶν ὑπερτάτων δυνάμεων, ἀλλ' ὥσπερ αὕτη τοὺς καθ' ἡμᾶς ἐνθέους ἱεράρχας ἀνάγει πρὸς τὰς ἐγνωσμένας αὐτῇ τῆς θεαρχίας αὐγάς, οὕτω καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς οὐσιῶν αἱ πανίεροι δυνάμεις ἀναγωγικαὶ πρὸς τὸ θεῖόν εἰσι τῆς ἀποπληρούσης τὰς ἀγγελικὰς ἱεραρχίας διακοσμήσεως – εἰ μὴ ἄρα τις καὶ τοῦτο φαίη τὸ κοινὰς εἶναι πάσας τὰς ἀγγελικὰς ὀνομασίας κατὰ τὴν πασῶν τῶν οὐρανίων

V

Acesta este, după părerea noastră, cauza denumirii de „înger" din Scripturi; cred însă că trebuie să cercetăm din ce motiv teologii numesc toate ființele cerești la un loc „îngeri"[263], dar, atunci când trec la revelarea dispunerilor lor supra-lumești, numesc ordine îngerească, în mod propriu, numai pe aceea care împlinește și încheie tagmele divine și cerești, pe când înaintea acesteia și mai presus de ea așază dispunerile arhanghelilor, precum și începătoriile, stăpâniile și puterile, ființe despre care tradițiile revelatoare ale Scripturilor știu că sunt deasupra îngerilor. Spunem că, în orice dispunere sacră, ordinile de deasupra dețin iluminările și puterile dispunerilor inferioare, pe când cele din urmă nu participă la cele superioare lor[264]. Astfel, teologii numesc „îngeri" chiar și tagmele cele mai sfinte ale ființelor supreme, deoarece și ele sunt revelatoare ale iluminării tearhice; în schimb, nu are sens ca intelectele cerești din ultima ordine să fie numite „începătorii", „tronuri" sau „Serafimi", căci această ordine nu este în părtășie cu puterile supreme, ci, așa cum ea înalță pe ierarhii noștri inspirați de Dumnezeu spre strălucirile tearhice cunoscute ei, la fel, preasacrele puteri ale ființelor anterioare înalță spre divin dispunerea ce împlinește ierarhia îngerească[265]. Numai dacă nu va spune cineva și lucrul acesta: că denumirea de „îngeri" este comună, în sensul participării tuturor puterilor cerești la caracterul dumnezeiesc și la darul de

δυνάμεων εἰς τὸ θεοειδὲς καὶ τὴν ἐκ θεοῦ φωτοδοσίαν ὑφειμένην καὶ προὔχουσαν κοινωνίαν. Ἀλλ' ἵνα μᾶλλον ἡμῖν ὁ λόγος διευκρινηθείη, κατίδωμεν ἱερῶς τὰς ἐν τοῖς λογίοις ἐκπεφασμένας ἁγιοπρεπεῖς ἰδιότητας ἑκάστης
26 οὐρανίας διακοσμήσεως. |

lumină ce coboară și se proiectează de la Dumnezeu[266]. Însă, pentru ca discursul nostru să se clarifice și mai mult, să discernem în mod sacru proprietățile sfinte adecvate fiecărei dispuneri cerești expuse în Scripturi.

VI

1. Ὅσοι μέν εἰσι καὶ οἷοι τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν οἱ διάκοσμοι καὶ ὅπως αἱ κατ' αὐτοὺς ἱεραρχίαι τελοῦνται, μόνην ἀκριβῶς εἰδέναι φημὶ τὴν θεωτικὴν αὐτῶν τελεταρχίαν, προσέτι καὶ αὐτοὺς ἐγνωκέναι τὰς οἰκείας δυνάμεις τε καὶ ἐλλάμψεις καὶ τὴν ἑαυτῶν ἱερὰν καὶ ὑπερκόσμιον εὐταξίαν. Ἀδύνατον γὰρ ἡμᾶς εἰδέναι τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια καὶ τὰς ἁγιωτάτας αὐτῶν τελειώσεις, εἰ μή που φαίη τις ὅσα δι' αὐτῶν ἡμᾶς ὡς τὰ οἰκεῖα καλῶς εἰδότων ἡ θεαρχία μεμυσταγώγηκεν. Οὐκοῦν ἡμεῖς μὲν οὐδὲν αὐτοκινήτως ἐροῦμεν· ὅσα δὲ τῶν ἀγγελικῶν θεαμάτων ὑπὸ τῶν ἱερῶν θεολόγων ἐθεωρήθη, ταῦτα μυηθέντες ἡμεῖς ὡς οἷοί τέ ἐσμεν ἐκθησόμεθα.

2. Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις. Καὶ πρώτην μὲν εἶναί φησι τὴν περὶ θεὸν οὖσαν ἀεὶ καὶ προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἡνῶσθαι παραδεδομένην. Τούς τε γὰρ ἁγιωτάτους θρόνους καὶ τὰ πολυόμματα καὶ πολύπτερα τάγματα Χερουβὶμ Ἑβραίων φωνῇ καὶ Σεραφὶμ ὠνομασμένα κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα περὶ θεὸν ἀμέσως ἱδρῦσθαί φησι παραδιδόναι τὴν τῶν ἱερῶν λογίων ἐκφαντορίαν. Τὸν τριαδικὸν οὖν τοῦτον διάκοσμον ὡς

VI

1. Câte și cum sunt dispunerile ființelor supra-cerești și cum se desăvârșesc ierarhiile formate din acestea, cred că numai principiul lor desăvârșitor și îndumnezeitor știe cu exactitate[267]; el cunoaște înseși puterile și iluminările proprii lor și buna lor ordine sacră și supra-cerească; căci nouă ne este imposibil să știm tainele intelectelor supra-cerești și desăvârșirile lor preasfinte, decât dacă ne referim la cele în care tearhia ne-a inițiat în mod mistic, prin intermediul acestor intelecte, ca unele ce cunosc bine cele proprii. Așadar, noi nu vom spune nimic de la noi înșine, ci pe acelea dintre priveliștile îngerești ce au fost contemplate de sacrii teologi, pe acelea le vom expune, pe cât ne stă în putință, după ce am fost și noi inițiați[268].

2. Teologia numește toate ființele cerești prin nouă denumiri revelatoare: pe acestea, divinul nostru desăvârșitor în cele sacre le împarte în trei dispuneri triadice[269]. El spune că prima este cea despre care ni s-a transmis că se află veșnic în jurul lui Dumnezeu, aproape de el, fiind unită cu el în mod nemijlocit, înaintea celorlalte[270]. Căci spune că revelația Scripturilor sacre a transmis că tronurile cele mai sfinte și tagmele cele cu ochi mulți și cu multe aripi – care în limba evreilor se numesc Heruvimi și Serafimi – sunt așezate în mod nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, într-o apropiere superioară tuturor[271]. Renumitul nostru îndrumător spunea că această

ἕνα καὶ ὁμοταγῆ καὶ ὄντως † πρώτην ἱεραρχίαν ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἔφη καθηγεμών, ἧς οὐκ ἔστιν ἑτέρα θεοειδεστέρα καὶ ταῖς πρωτουργοῖς τῆς θεαρχίας ἐλλάμψεσιν ἀμέσως
27 προσεχεστέρα, δευτέραν | δ' εἶναί φησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἐξουσιῶν καὶ κυριοτήτων καὶ δυνάμεων συμπληρουμένην καὶ τρίτην ἐπ' ἐσχάτων τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν τὴν τῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀρχῶν διακόσμησιν.

dispunere triadică este o ierarhie unică, de același rang[272] și cu adevărat prima, nefiind alta mai dumnezeiască decât ea, nici mai apropiată – în mod nemijlocit – de iluminările primordiale[273] ale tearhiei, apoi spune că a doua este cea alcătuită din stăpânii, domnii și puteri[274], iar a treia, formată din ultimele ierarhii cerești, este dispunerea îngerilor, a arhanghelilor și a începătoriilor[275].

VII

1. Ταύτην ἡμεῖς ἀποδεχόμενοι τὴν τῶν ἁγίων ἱεραρχιῶν τάξιν φαμὲν ὅτι πᾶσα τῶν οὐρανίων νοῶν ἐπωνυμία δήλωσιν ἔχει τῆς ἑκάστου θεοειδοῦς ἰδιότητος. Καὶ τὴν μὲν ἁγίαν τῶν Σεραφὶμ ὀνομασίαν φασὶν οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας, τὴν δὲ τῶν Χερουβὶμ πλῆθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας. Εἰκότως οὖν ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν πρὸς τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν ἱερουργεῖται τάξιν ἔχουσα τὴν πασῶν ὑψηλοτέραν τῷ περὶ θεὸν ἀμέσως ἱδρῦσθαι καὶ τὰς πρωτουργοὺς θεοφανείας καὶ τελειώσεις εἰς αὐτὴν ὡς ἐγγυτάτην ἀρχικωτέρως διαπορθμεύεσθαι. Θερμαίνοντες γοῦν ὀνομάζονται καὶ θρόνοι καὶ χύσις σοφίας ἐκφαντορικῷ τῶν θεοειδῶν αὐτῶν ἕξεων ὀνόματι. Τὸ μὲν γὰρ ἀεικίνητον αὐτῶν περὶ τὰ θεῖα καὶ ἀκατάληκτον καὶ τὸ θερμὸν καὶ ὀξὺ καὶ ὑπερζέον τῆς προσεχοῦς καὶ ἀνενδότου καὶ ἀκλινοῦς ἀεικινησίας καὶ τὸ τῶν ὑποβεβηκότων ἀναγωγικῶς καὶ δραστηρίως ἀφομοιωτικὸν ὡς ἀναζέον ἐκεῖνα καὶ ἀναζωπυροῦν ἐπὶ τὴν ὁμοίαν θερμότητα, καὶ τὸ πρηστηρίως καὶ ὁλοκαύτως καθαρτικὸν καὶ τὴν ἀπερικάλυπτον καὶ ἄσβεστον ἔχουσαν ὡσαύτως
28 ἀεὶ φωτοειδῆ καὶ φωτιστικὴν ἰδιότητα, | πάσης ἀλαμποῦς σκοτοποιίας ἐλάτειραν οὖσαν καὶ ἀφανιστικὴν ἡ τῶν Σεραφὶμ ἐπωνυμία ἐκφαντορικῶς διδάσκει, ἡ δὲ τῶν Χερουβὶμ τὸ γνωστικὸν αὐτῶν καὶ θεοπτικὸν καὶ τῆς

VII

1. Acceptând așadar această ordine a sfintelor ierarhii spunem că orice denumire a intelectelor cerești este o indicație a proprietății dumnezeiești a fiecăruia[276]. Cei ce știu limba ebraică spun că sfânta numire a Serafimilor arată fie că sunt arzători[277], fie că încălzesc, iar cea a Heruvimilor arată mulțimea cunoașterii sau revărsarea înțelepciunii[278]. Este firesc așadar ca prima dintre ierarhiile cerești să primească lucrarea sacră de la ființele supreme[279], căci ea are ordinea mai înaltă decât toate, prin aceea că este așezată în mod nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, iar teofaniile și desăvârșirile primordiale sunt comunicate ei într-un mod mai principial, deoarece ea este cea mai apropiată. Așadar, sunt numite încălzitoare, tronuri și revărsare de înțelepciune, utilizând câte un nume revelator[280] al stărilor lor dumnezeiești. Căci denumirea Serafimilor învață în mod revelator caracterul lor veșnic în mișcare[281] în jurul celor divine, în mod neîncetat, precum și căldura[282], ascuțimea și fierberea[283] acestei veșnice mișcări atente[284], neînfrânte și neclintite[285], și faptul că le aseamănă pe cele inferioare, înălțându-le în mod activ, astfel încât acelea să fiarbă și să se înflăcăreze până la aceeași căldură, și faptul că purifică fulgerător[286] și mistuitor[287], precum și netăinuita și neîntrerupta proprietate luminoasă și luminătoare, mereu aceeași, care alungă și distruge orice producere de întuneric sumbru. Cât despre denumirea Heruvimilor, aceasta ne învață capacitatea lor de a cunoaște și de a privi pe Dumnezeu,

ὑπερτάτης φωτοδοσίας δεκτικὸν καὶ θεωρητικὸν ἐν πρωτουργῷ δυνάμει τῆς θεαρχικῆς εὐπρεπείας καὶ τῆς σοφοποιοῦ μεταδόσεως ἀναπεπλησμένον καὶ κοινωνικὸν ἀφθόνως πρὸς τὰ δεύτερα τῇ χύσει τῆς δωρηθείσης σοφίας, ἡ δὲ τῶν ὑψηλοτάτων καὶ ἐπηρμένων θρόνων τὸ πάσης ἀμιγῶς ἐξῃρῆσθαι περιπεζίας ὑφέσεως καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ὑπερκοσμίως ἀνωφερὲς καὶ πάσης ἐσχατιᾶς ἀρρεπῶς ἀνῳκισμένον καὶ περὶ τὸν ὄντως ὕψιστον ὁλικαῖς δυνάμεσιν ἀκατασείστως καὶ εὐσταθῶς ἱδρυμένον καὶ τῆς θεαρχικῆς ἐπιφοιτήσεως ἐν ἀπαθείᾳ πάσῃ καὶ ἀϋλίᾳ δεκτικὸν καὶ τὸ θεοφόρον καὶ θεραπευτικῶς ἐπὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς ἀναπεπταμένον.

2. Αὕτη μὲν ἡ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν ὡς καθ' ἡμᾶς ἐκφαντορία· λεκτέον δὲ τίνα τὴν ἱεραρχίαν αὐτῶν οἰόμεθα. Τὸ μὲν γὰρ ἁπάσης ἱεραρχίας σκοπὸν τῆς θεομιμήτου θεοειδείας ἐξηρτημένον ἀρρεπῶς εἶναι καὶ τὸ διαιρεῖσθαι πᾶσαν ἱεραρχικὴν πραγματείαν εἰς μετοχὴν ἱερὰν καὶ μετάδοσιν καθάρσεως ἀμιγοῦς καὶ θείου φωτὸς καὶ τελεστικῆς ἐπιστήμης ἀρκούντως ἤδη πρὸς ἡμῶν εἰρῆσθαι νομίζω. Νῦν δὲ εἰπεῖν ἀξίως εὔχομαι τῶν ὑπερτάτων νοῶν πῶς ἡ κατ' αὐτοὺς ἱεραρχία διὰ τῶν λογίων ἐκφαίνεται. Ταῖς πρώταις οὐσίαις, αἳ μετὰ τὴν οὐσιοποιὸν αὐτῶν θεαρχίαν ἱδρυμέναι καὶ οἷον ἐν προθύροις αὐτῆς τεταγμέναι πάσης εἰσὶν ἀοράτου καὶ ὁρατῆς ὑπερβεβηκυῖαι γεγονυίας δυνάμεως, οἰκείαν οἰητέον εἶναι καὶ κατὰ πᾶν ὁμοειδῆ τὴν ἱεραρχίαν. Καθαρὰς μὲν οὖν αὐτὰς ἡγητέον οὐχ ὡς ἀνιέρων κηλίδων καὶ μολυσμῶν ἠλευθερωμένας οὐδ' ὡς προσύλων ἀνεπιδέκτους φαντασιῶν, ἀλλ' ὡς πάσης ὑφέσεως ἀμιγῶς ὑψηλοτέρας καὶ παντὸς ὑποβεβηκότος ἱεροῦ κατὰ τὴν
29 ὑπερτάτην ἁγνότητα πάσαις | ταῖς θεοειδεστάταις

de a primi darul de lumină suprem, de a contempla frumusețea tearhiei în puterea ei primordială, precum și de a se umple de transmiterea cea înțelepțitoare și de a o comunica în mod generos celor secunde, prin revărsarea înțelepciunii ce i-a fost dăruită. Iar denumirea celor mai înalte și mai preamărite tronuri ne învață faptul că ele transcend în mod neamestecat orice aplecare joasă[288], se îndreaptă în sus în mod supra-lumesc și se retrag în mod ferm din orice inferioritate[289] și că, cu puteri depline[290], sunt așezate nezdruncinat și statornic în jurul celui ce este cu adevărat cel mai înalt și primesc intervenția tearhică[291] în deplină nepătimire și imaterialitate, precum și că sunt purtătoare de Dumnezeu și se deschid cu ardoare spre receptările divine[292].

2. Aceasta este revelația numelor lor, atât cât putem noi să înțelegem; trebuie însă să spunem ce credem despre ierarhia lor. Căci cred că am spus deja îndeajuns că scopul întregii ierarhii este ferm legat de caracterul dumnezeiesc ce imită pe Dumnezeu și că toată preocuparea ierarhiei se împarte între sacra participare și transmitere a neamestecatei purificări, a luminii divine și a științei desăvârșitoare[293]. Acum însă, mă rog[294] să spun, în mod demn de intelectele supreme, cum este revelată în Scripturi ierarhia formată din ele. Despre ființele prime, care sunt așezate după tearhia ce le dă ființă, care sunt ordonate ca într-un pridvor[295] al ei și sunt mai presus de orice putere invizibilă și vizibilă ce există, trebuie să presupunem că ierarhia lor este una proprie și întru totul de aceeași formă[296]. Ele trebuie considerate pure, nu ca și cum s-ar fi eliberat de pete și de pângăriri profane, nici în sensul că nu primesc reprezentări de ordin material[297], ci în sensul că, în mod neamestecat, sunt mai înalte decât orice aplecare și decât orice tip inferior de sacru, fiind așezate deasupra tuturor puterilor celor mai dumnezeiești, conform supremei curății, aderând ferm

δυνάμεσιν ὑπεριδρυμένας καὶ τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ ταὐτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένας καὶ τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατά τι μείωσιν οὐδ' ὅλως εἰδυίας ἀλλ' ἄπτωτον ἀεὶ καὶ ἀμετακίνητον ἔχουσας τὴν τῆς οἰκείας θεοειδοῦς ἰδιότητος ἀμιγεστάτην ἵδρυσιν· θεωρητικὰς δὲ αὖθις οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἢ νοερῶν θεωροὺς οὐδὲ ὡς τῇ ποικιλίᾳ τῆς ἱερογραφικῆς θεωρίας ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγομένας, ἀλλ' ὡς πάσης ἀΰλου γνώσεως ὑψηλοτέρου φωτὸς ἀποπληρουμένας καὶ τῆς τοῦ καλλοποιοῦ καὶ ἀρχικοῦ κάλλους ὑπερουσίου καὶ τριφανοῦς θεωρίας ὡς θεμιτὸν ἀναπιμπλαμένας, τῆς δὲ Ἰησοῦ κοινωνίας ὡσαύτως ἠξιωμένας οὐκ ἐν εἰκόσιν ἱεροπλάστοις μορφωτικῶς ἀποτυποῦσι τὴν θεουργικὴν ὁμοίωσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς αὐτῷ πλησιαζούσας ἐν πρώτῃ μετουσίᾳ τῆς γνώσεως τῶν θεουργικῶν αὐτοῦ φώτων καὶ μὴν ὅτι τὸ θεομίμητον αὐταῖς ὑπερτάτως δεδώρηται καὶ κοινωνοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς ἐφικτὸν ἐν πρωτουργῷ δυνάμει ταῖς θεουργικαῖς αὐτοῦ καὶ φιλανθρώποις ἀρεταῖς· τετελεσμένας δὲ ὡσαύτως οὐχ ὡς ποικιλίας ἱερᾶς ἀναλυτικὴν ἐπιστήμην ἐλλαμπομένας, ἀλλ' ὡς πρώτης καὶ ὑπερεχούσης θεώσεως ἀποπληρουμένας κατὰ τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις τῶν θεουργιῶν ἐπιστήμην. Οὐ γὰρ δι' ἄλλων ἁγίων οὐσιῶν, ἀλλὰ πρὸς αὐτῆς τῆς θεαρχίας ἱεραρχούμεναι τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι τῇ πάντων ὑπερεχούσῃ δυνάμει καὶ τάξει καὶ πρὸς τὸ πάναγνον καὶ κατὰ πᾶν ἀρρεπὲς ἱδρύονται καὶ πρὸς τὴν ἄϋλον καὶ νοητὴν εὐπρέπειαν ὡς θεμιτὸν εἰς θεωρίαν προσάγονται καὶ τοὺς τῶν θεουργιῶν ἐπιστημονικοὺς λόγους ὡς πρῶται καὶ περὶ θεὸν οὖσαι μυοῦνται πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ὑπερτάτως ἱεραρχούμεναι. |

la ordinea lor proprie, mereu mișcătoare și la fel mișcătoare, într-o imuabilă iubire de Dumnezeu, și pentru că nu cunosc în general nici un fel de diminuare înspre cele inferioare, ci au, mereu neclătinată și nemișcată, așezarea[298] cea mai neamestecată a proprietății lor dumnezeiești. De asemenea, ele sunt contemplative, nu ca și cum ar contempla simboluri sensibile sau inteligibile, nici ca și cum s-ar înălța spre divin prin diversitatea contemplării descrierilor sacre, ci în sensul că sunt pline de o lumină mai înaltă decât toată cunoașterea nematerială și umplute, pe cât posibil, cu contemplarea frumosului făcător de frumos și principial, care este supra-ființial și în trei străluciri[299]; de asemenea, pentru că sunt considerate demne de comuniunea cu Iisus, nu în sensul că amprentează asemănarea teurgică în mod formal[300], în imagini sacru-configurate, ci ca unele ce se apropie de el prin părtășia primă la cunoașterea luminilor lui teurgice, precum și pentru că lor li s-a dăruit în mod suprem imitarea lui Dumnezeu, iar, prin puterea lor întâi-lucrătoare[301], ei sunt în comuniune – pe cât le stă în putință – cu virtuțile teurgice și iubitoare de oameni. De asemenea, ele trebuie considerate desăvârșite, nu ca și cum ar fi iluminate de știința analitică a unei diversități sacre[302], ci pentru că sunt pline de îndumnezeirea primă și superioară, conform supremei științe îngerești asupra teurgiilor[303]. Căci ele nu sunt inițiate în ierarhie[304] de către alte sfinte ființe, ci de către tearhia însăși, prin faptul că sunt trase în sus în mod nemijlocit spre ea, prin puterea și ordinea ce depășește toate, iar ele sunt așezate conform cu ce este preacurat și cu totul ferm, și acced, pe cât posibil, la contemplarea frumuseții nemateriale și inteligibile, și, fiind primele și în jurul lui Dumnezeu, ele sunt inițiate în rațiunile care le dau capacitatea să cunoască cele teurgice, fiind inițiate în ierarhie în mod suprem, de către însuși principiul desăvârșirii.

3. Τοῦτο γοῦν οἱ θεολόγοι σαφῶς δηλοῦσι τὸ τὰς μὲν ὑφειμένας τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις πρὸς τῶν ὑπερβεβηκυιῶν εὐκόσμως ἐκδιδάσκεσθαι τὰς θεουργικὰς ἐπιστήμας, τὰς δὲ πασῶν ὑψηλοτέρας ὑπ' αὐτῆς τῆς θεαρχίας ὡς θεμιτὸν τὰς μυήσεις ἐλλάμπεσθαι. Τινὰς μὲν γὰρ αὐτῶν εἰσάγουσι πρὸς τῶν προτέρων ἱερῶς μυουμένας τὸ «Κύριον εἶναι τῶν οὐρανίων δυνάμεων» καὶ «Βασιλέα τῆς δόξης» τὸν εἰς οὐρανοὺς ἀνθρωποπρεπῶς ἀναληφθέντα, τινὰς δὲ πρὸς αὐτὸν Ἰησοῦν διαπορούσας καὶ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν αὐτοῦ θεουργίας τὴν ἐπιστήμην μαθητιώσας καὶ ταύτας αὐτὸν Ἰησοῦν ἀμέσως μυοῦντα καὶ πρωτοδότως αὐταῖς ἐκφαίνοντα τὴν αὐτοῦ φιλάνθρωπον ἀγαθουργίαν. «Ἐγὼ» γάρ φησι «διαλέγομαι δικαιοσύνην καὶ κρίσιν σωτηρίου.» Ἄγαμαι δὲ ὅτι καὶ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν αἱ πρῶται καὶ τόσον ἁπάσας ὑπερκείμεναι τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων ὡς μεσοπετεῖς εὐλαβῶς ἐφίενται. Καὶ γὰρ οὐκ αὐτόθεν ἐρωτῶσι «Διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια;», πρὸς ἑαυτὰς δὲ διαποροῦσι πρότερον, ἐνδεικνύμεναι μὲν ὅτι μαθητιῶσι καὶ τῆς θεουργικῆς γνώσεως ἐφίενται, μὴ προπηδῶσαι δὲ τῆς κατὰ θείαν πρόοδον ἐνδιδομένης ἐλλάμψεως. Οὐκοῦν ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχία πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ἱεραρχουμένη τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι τῆς παναγεστάτης καθάρσεως τοῦ ἀπλέτου φωτὸς τῆς προτελείου τελεσιουργίας ἀναλόγως αὐτῇ πληρουμένη καθαίρεται καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται, πάσης μὲν ὑφέσεως ἀμιγὴς πρώτου δὲ φωτὸς πλήρης καὶ πρωτοδότου γνώσεως καὶ ἐπιστήμης μέτοχος ἀποτελουμένη. Συνελὼν δὲ καὶ τοῦτο φαίην ἂν οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ κάθαρσίς ἐστι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις ἡ τῆς θεαρχικῆς
31 ἐπιστήμης μετάληψις, ἀγνοίας | μὲν οἷον ἀποκαθαίρουσα

3. Teologii arată în mod clar acest lucru: pe de o parte, dispunerile subordonate ale ființelor cerești sunt instruite în științele teurgice de către cele superioare, într-o bună-rânduire; pe de altă parte, cele mai înalte dintre toate primesc inițierile prin aceea că sunt iluminate, pe cât posibil, de către tearhia însăși[305]. Căci unele dintre ele primesc de la cele anterioare sacra inițiere despre faptul că „Cel ce este Domn al puterilor cerești" și „Împărat al slavei"[306] a fost înălțat la ceruri ca om[307]; în schimb, altele se întreabă nedumerite[308] și vor să învețe de la Iisus însuși știința despre teurgia sa pentru noi, iar pe acestea Iisus însuși le inițiază în mod nemijlocit și le revelează facerea lui de bine cea iubitoare de oameni, dată în mod primordial[309]. Căci spune: „Eu sunt cel ce rostește dreptatea și judecata mântuirii"[310]. Admir faptul că, chiar și primele dintre ființele cerești, care sunt mai presus decât toate, doresc iluminările tearhice într-un mod reținut, așa cum ar face niște înaripați intermediari[311]. Căci nu îl întreabă direct „De ce sunt hainele tale roșii?"[312], ci mai întâi se întreabă nedumerite pe ele însele, arătând că vor să învețe și că doresc cunoașterea teurgică, fără a se avânta asupra iluminării date prin procesiune divină. Așadar, prima ierarhie a intelectelor cerești este purificată, luminată și adusă la desăvârșire, fiind inițiată în ierarhie de însuși principiul desăvârșirii, prin faptul că este nemijlocit trasă în sus spre el, fiind plină, după măsura ei, de preasfânta purificare a nemărginitei lumini a lucrării desăvârșitoare[313] anterioare desăvârșirii[314], fiind neamestecată cu nici o aplecare, plină de lumina cea dintâi și desăvârșit participantă la cunoașterea și știința care sunt date în mod primordial. Rezumând, aș spune și acest lucru, deloc nepotrivit, anume că participarea ei[315] la știința tearhică este și purificare, și luminare, și desăvârșire, căci, într-un fel, aceasta o purifică de

τῇ κατὰ τάξιν ἐνδιδομένῃ γνώσει τῶν τελεωτέρων μυήσεων, φωτίζουσα δὲ αὐτῇ τῇ θείᾳ γνώσει δι' ἧς καὶ καθαίρει τὴν οὐ πρότερον ἐποπτεύσασαν ὅσα νῦν ἐκφαίνεται διὰ τῆς ὑψηλοτέρας ἐλλάμψεως, καὶ τελειοῦσα πάλιν αὐτῷ τῷ φωτὶ τῇ καθ' ἕξιν ἐπιστήμῃ τῶν φανοτάτων μυήσεων.

4. Αὕτη μὲν οὖν ἐστιν ὡς κατ' ἐμὴν ἐπιστήμην ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακόσμησις ἡ «Κύκλῳ θεοῦ» καὶ περὶ θεὸν ἀμέσως ἑστηκυῖα καὶ ἁπλῶς καὶ ἀκαταλήκτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν κατὰ τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις ἀεικίνητον ἵδρυσιν, πολλὰς μὲν καὶ μακαρίας ὁρῶσα καθαρῶς θεωρίας, ἁπλᾶς δὲ καὶ ἀμέσους μαρμαρυγὰς ἐλλαμπομένη, καὶ θείας τροφῆς ἀποπληρουμένη πολλῆς μὲν τῇ πρωτοδότῳ χύσει μιᾶς δὲ τῇ ἀποικίλτῳ καὶ ἑνοποιῷ τῆς θεαρχικῆς ἑστιάσεως ἑνότητι, πολλῆς δὲ κοινωνίας θεοῦ καὶ συνεργίας ἠξιωμένη τῇ πρὸς αὐτὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιώσει τῶν καλῶν ἕξεών τε καὶ ἐνεργειῶν, πολλὰ δὲ τῶν θείων ὑπερκειμένως γινώσκουσα καὶ θεαρχικῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ θεμιτὸν γινομένη. Διὸ καὶ ὕμνους αὐτῆς ἡ θεολογία τοῖς ἐπὶ γῆς παραδέδωκεν ἐν οἷς ἱερῶς ἀναφαίνεται τὸ τῆς ὑπερτάτης αὐτῆς ἐλλάμψεως ὑπερέχον. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῆς αἰσθητῶς εἰπεῖν »Ὡς φωνὴ ὑδάτων» ἀναβοῶσιν «Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ», οἱ δὲ τὴν πολυύμνητον ἐκείνην καὶ σεβασμιωτάτην ἀνακράζουσι θεολογίαν «Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ». Ταύτας δὲ τὰς ὑπερτάτας τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑμνολογίας ἤδη μὲν ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων ὕμνων ὡς ἐφικτὸν ἀνεπτύξαμεν καὶ εἴρηται περὶ τούτων ἐν
32 ἐκείνοις ὡς καθ' ἡμᾶς | ἱκανῶς, ἀφ' ὧν εἰς ὑπόμνησιν ἀρκεῖ φάναι τοσοῦτον κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ὅτι τὴν

ignoranță, prin cunoașterea celor mai desăvârșite inițieri – cunoaștere oferită conform ordinii – și o luminează prin însăși cunoașterea divină, prin care o și purifică pe cea care mai înainte nu contemplase cele ce îi sunt acum revelate prin iluminarea cea mai înaltă și, de asemenea, prin lumina aceasta, o desăvârșește în știința – devenită stare permanentă – a inițierilor celor mai strălucitoare[316].

4. Aceasta este, după știința mea[317], prima dispunere a ființelor cerești, cea situată nemijlocit „împrejurul lui Dumnezeu"[318] și în jurul lui Dumnezeu, și care, în mod simplu și neîncetat, dansează în jurul[319] cunoașterii lui veșnice, în suprema așezare veșnic mișcătoare[320] a îngerilor. Aceasta vede în mod pur multe și fericite contemplări, fiind iluminată de sclipirile[321] simple și nemijlocite, și este plină de hrană divină[322]: multă, datorită revărsării date în mod primordial, dar și unică, datorită unității nediversificate și unificatoare a ospățului[323] tearhic; ea este considerată demnă de multă comuniune și împreună-lucrare cu Dumnezeu, prin asemănarea cu el, pe cât posibil, a stărilor și a acțiunilor frumoase; ea cunoaște în mod superior multe dintre cele divine și devine părtașă, pe cât este permis, la știința și la cunoașterea tearhică. Și tocmai de aceea teologia a transmis celor de pe pământ unele imnuri ale acestei ierarhii[324], prin care se descoperă în mod sacru preeminența supremei sale iluminări. Căci unii din această ierarhie strigă „ca glasul apelor"[325], pentru a vorbi în termeni sensibili: „Binecuvântată este slava Domnului în locul său"[326], iar alții strigă acea teologie mult lăudată și preavenerabilă: „Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui"[327]. Am explicat deja, pe cât posibil, aceste imnologii supreme[328] ale intelectelor supra-cerești în *Despre imnurile divine*[329] și acolo am vorbit suficient despre ele, după puterea noastră[330]; din câte ne amintim, este de ajuns să spunem în momentul de

θεολογικὴν ἐπιστήμην ἡ πρώτη διακόσμησις ὡς θεμιτὸν ἐλλαμφθεῖσα πρὸς τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος, ταύτης ὡς ἀγαθοειδὴς ἱεραρχία καὶ τοῖς μετ' αὐτὴν ἑξῆς μεταδέδωκεν, ἐκεῖνο κατ' ἐπιτομὴν εἰπεῖν ὑφηγουμένη τὸ τὴν σεβασμίαν αὐτὴν καὶ ὑπερεύφημον καὶ πανεύφημον θεαρχίαν θεμιτὸν εὐλόγως εἶναι πρὸς τῶν θεοδόχων ὡς ἐφικτὸν γινώσκεσθαι καὶ ὑμνεῖσθαι νοῶν (οὗτοι γάρ εἰσιν ὡς θεοειδεῖς οἱ θεῖοι «Τόποι» τῆς θεαρχικῆς ὡς τὰ λόγιά φησι «καταπαύσεως») καὶ μὴν ὅτι μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος ἀπὸ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς διεῖσα τὴν ἀγαθωτάτην αὐτῆς ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν ὡς πάσης οὐσίας ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ πάντων ὑπερουσίως ἀσχέτῳ συνοχῇ περιδεδραγμένη.

față că prima dispunere, fiind iluminată de bunătatea tearhică cu știința teologică, pe cât este permis, a transmis-o și celor ce urmează după ea, ca o ierarhie ce are forma binelui[331], ceea ce, pentru a spune pe scurt, arată că este permis, pe bună dreptate, ca tearhia cea venerabilă, mai presus de laudă și întru totul lăudată să fie cunoscută și lăudată, pe cât posibil, de intelectele primitoare de Dumnezeu[332] (căci, fiind dumnezeiești, acestea sunt „locurile" divine ale „odihnei"[333] tearhice, după cum spun Scripturile) și arată, de asemenea, că tearhia este o monadă și o unitate[334] triipostatică[335], care a trimis providența sa preabună peste toate ființele[336], de la ființele supra-cerești și până la ultimele de pe pământ, ca un principiu supra-principial și cauză a oricărei ființe, care cuprinde[337] toate lucrurile în mod supra-ființial, într-o coeziune absolută[338].

VIII

1. Μετιτέον δὲ νῦν ἡμῖν ἐπὶ τὴν μέσην τῶν οὐρανίων νοῶν διακόσμησιν τὰς κυριότητας ἐκείνας ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς ὡς ἐφικτὸν ἐποπτεύουσι καὶ τὰ ὄντως δυνατὰ θεάματα τῶν θείων ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Καὶ γὰρ ἑκάστη τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν ἐπωνυμία τὰς θεομιμήτους αὐτῶν ἐμφαίνει τοῦ θεοειδοῦς ἰδιότητας. Τῶν μὲν οὖν ἁγίων κυριοτήτων τὴν ἐκφαντορικὴν ὀνομασίαν οἶμαι δηλοῦν ἀδούλωτόν τινα καὶ πάσης ὑποπεζίας ὑφέσεως
33 ἐλευθέραν ἀναγωγὴν οὐδεμιᾷ τῶν τυραννικῶν | ἀνομοιοτήτων οὐδενὶ τρόπῳ καθόλου κατακλινομένην, αὐτὴν ἐλευθεροπρεπῶς ὡς ἀμείλικτον κυριότητα πάσης μειωτικῆς δουλοποιίας ὑπερκειμένην, ἀνένδοτον ὑφέσει πάσῃ καὶ ἐξῃρημένην ἁπάσης ἀνομοιότητος, τῆς ὄντως κυριότητος καὶ κυριαρχίας ἀκαταλήκτως ἐφιεμένην καὶ πρὸς τὴν αὐτῆς κυρίαν ἐμφέρειαν ὡς ἐφικτὸν ἑαυτήν τε καὶ τὰ μετ' αὐτὴν ἀγαθοειδῶς διαπλάττουσαν, πρὸς οὐδὲν τῶν εἰκῇ δοκούντων, ἀλλὰ πρὸς τὸ κυρίως ὂν ὁλικῶς ἐπεστραμμένην καὶ κυριαρχικῆς ἀεὶ θεοειδείας ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ δυνατὸν αὐτῇ γινομένην· τὴν δὲ τῶν ἁγίων δυνάμεων ἀρρενωπόν τινα καὶ ἀκατάσειστον ἀνδρείαν εἰς πάσας τὰς κατ' αὐτὴν θεοειδεῖς ἐνεργείας, πρὸς μηδεμίαν ὑποδοχὴν τῶν ἐνδιδομένων αὐτῇ θεαρχικῶν ἐλλάμψεων ἀδρανῶς ἐξασθενοῦσαν, δυνατῶς ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένην οὐκ ἀπολείπουσαν ἑαυτῆς ἀνανδρίᾳ τὴν θεοειδῆ κίνησιν

VIII

1. Acum trebuie să trecem la dispunerea intermediară a intelectelor cerești, contemplând cu ochi supra-lumești, pe cât posibil, acele domnii și priveliștile cu adevărat puternice ale stăpâniilor și puterilor divine[339]. Căci fiecare denumire a ființelor mai presus de noi arată proprietățile lor dumnezeiești, de imitare a lui Dumnezeu[340]. Astfel, numirea revelatoare a sfintelor domnii[341] cred că indică o anumită înălțare neaservită[342] și liberă de orice aplecare inferioară, care, în general, nu se înclină în nici un fel spre vreuna dintre neasemănările tiranice[343], ci, așa cum se cuvine celor libere, stă ea însăși deasupra oricărei aserviri degradante, ca o domnie neslăbită, necedând niciunei aplecări, și care transcende orice neasemănare, dorind neîncetat domnia cea adevărată și principiul domniei[344], configurându-se[345] pe sine și pe cele de după ea, conform binelui, după similaritatea domnească a acestuia, pe cât posibil, neîntorcându-se spre nimic dintre cele care par a fi în mod întâmplător, ci întorcându-se în întregime spre ceea ce este în mod propriu[346] și, pe cât îi este posibil, este părtașă la veșnicul caracter dumnezeiesc al principiului domniei. În schimb, numirea sfintelor puteri[347] arată un anumit curaj bărbătesc și nezdruncinat în toate activitățile dumnezeiești proprii, care nu slăbește vlăguită în receptarea vreunei iluminări tearhice dintre cele ce i s-au dat, ci se înalță puternic spre imitarea lui Dumnezeu, nepărăsind mișcarea dumnezeiască

ἀλλ᾽ ἀρρεπῶς ἀφορῶσαν εἰς τὴν ὑπερούσιον καὶ δυναμοποιὸν δύναμιν καὶ ταύτης εἰκόνα δυναμοειδῆ κατὰ τὸ ἐφικτὸν γινομένην καὶ πρὸς μὲν αὐτὴν ὡς ἀρχιδύναμον δυνατῶς ἐπεστραμμένην, πρὸς δὲ τὰ δεύτερα δυναμοδότως καὶ θεοειδῶς προϊοῦσαν· τὴν δὲ τῶν ἁγίων ἐξουσιῶν, τὴν ὁμοταγῆ τῶν θείων κυριοτήτων καὶ δυνάμεων, τὴν εὔκοσμον καὶ ἀσύμφυρτον περὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς εὐταξίαν καὶ τὸ τεταγμένον τῆς ὑπερκοσμίου καὶ νοερᾶς ἐξουσιότητος οὐ τυραννικῶς ἐπὶ τὰ χείρω ταῖς ἐξουσιαστικαῖς δυνάμεσιν ἀποκεχρημένης ἀλλ᾽ ἀκρατήτως ἐπὶ τὰ θεῖα μετ᾽ εὐταξίας ἀναγομένης τε καὶ τὰ μετ᾽ αὐτὴν ἀγαθοειδῶς ἀναγούσης, καὶ πρὸς τὴν ἐξουσιοποιὸν ἐξουσιαρχίαν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένης καὶ ταύτην ὡς δυνατὸν ἀγγέλοις ἀναλαμπούσης ἐν ταῖς κατ᾽ αὐτὴν εὐκόσμοις τάξεσι τῆς ἐξουσιαστικῆς δυνάμεως. Ταύτας ἔχουσα τὰς θεοειδεῖς ἰδιότητας ἡ μέση τῶν οὐρανίων νοῶν διακόσμησις καθαίρεται μὲν καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται καθ᾽
34 ὃν εἴρηται τρόπον ὑπὸ τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων | ἐνδιδομένων αὐτῇ δευτέρως διὰ τῆς πρώτης ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως καὶ διὰ μέσης ἐκείνης δευτεροφανῶς διαπορθμευομένων.

2. Ἀμέλει τὴν δι᾽ ἄλλου λεγομένην φοιτᾶν εἰς ἄλλον ἄγγελον ἀκοὴν σύμβολον ποιησόμεθα τῆς πόρρωθεν ἐπιτελουμένης καὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀμυδρουμένης εἰς δευτέρωσιν τελειώσεως. Ὡς γὰρ οἱ δεινοὶ περὶ τὰς ἱερὰς ἡμῶν τελετάς φασι τὰς αὐτοφανεῖς τῶν θείων ἀποπληρώσεις τῶν δι᾽ ἑτέρων θεοπτικῶν μεθέξεων εἶναι τελεωτέρας, οὕτως οἶμαι καὶ τῶν ἀγγελικῶν τάξεων τὴν ἄμεσον μετουσίαν τῶν πρώτως ἐπὶ θεὸν ἀνατεινομένων

din cauza vreunei lașități proprii, ci privind ferm spre puterea cea mai supra-ființială[348] și făcătoare de putere, devenind pe cât posibil imagine – de forma puterii[349] – a acesteia, și întorcându-se în mod puternic înspre aceasta, ca spre o arhi-putere, dar și înaintând spre cele secunde, fiind dătătoare de putere[350], în mod dumnezeiesc. Apoi, numirea sfintelor stăpânii[351] arată că au același rang cu divinele domnii și puteri[352], buna-ordine – bine-rânduită și necontopită – în privința receptărilor divine, precum și caracterul ordonat al stăpânirii supra-lumești și inteligibile, care nu abuzează în mod tiranic de puterile stăpânitoare asupra celor inferioare[353], ci se înalță nestăpânit[354] și în bună ordine înspre cele divine, înălțând și pe cele de după ea, conform binelui, și se aseamănă, pe cât posibil, cu principiul stăpânirii, cel făcător de stăpânire, și îl face să lumineze din nou – atât cât este posibil îngerilor – peste ordinile bine-rânduite ale puterii sale stăpânitoare. Având aceste proprietăți dumnezeiești, dispunerea intermediară a intelectelor cerești este purificată și iluminată și adusă la desăvârșire – în maniera în care s-a spus – de către iluminările tearhice care îi sunt date ei în mod secund, prin mijlocirea primei dispuneri ierarhice, și care se comunică cu o strălucire secundă[355], prin intermediul aceleia[356].

2. Desigur, faptul că ceea ce a spus un înger trece în auzul altuia[357] îl vom considera un simbol al desăvârșirii care, de departe, este împlinită, dar care devine mai slabă de-a lungul procesiunii înspre cele secunde[358]. Căci, așa cum cei pricepuți în sacrele noastre inițieri spun că plenitudinile divine care strălucesc de la sine[359] sunt mai desăvârșite decât participările prin mijlocirea altor ființe văzătoare de Dumnezeu, tot astfel cred că și părtășia nemijlocită a ordinilor îngerești ce sunt primele trase în sus spre Dumnezeu este mai evidentă decât a

ἐναργεστέραν εἶναι τῶν διὰ μεσότητος ἀποτελουμένων. Διὸ καὶ πρὸς τῆς ἡμῶν ἱερατικῆς παραδόσεως τελεστικαὶ καὶ φωτουργοὶ καὶ καθαρτικαὶ δυνάμεις οἱ πρῶτοι νόες ὀνομάζονται τῶν ὑφειμένων ὡς δι’ αὐτῶν ἐπὶ τὴν πάντων ὑπερούσιον ἀρχὴν ἀναγομένων καὶ τῶν τελεταρχικῶν καθάρσεων καὶ φωτισμῶν καὶ τελειώσεων ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ αὐτοῖς θεμιτὸν γινομένων. Τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου τῇ θείᾳ ταξιαρχίᾳ θεοπρεπῶς νενομοθετημένον τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα τῶν θεαρχικῶν μετέχειν ἐλλάμψεων. Εὑρήσεις δὲ τοῦτο καὶ πολλαχοῦ τοῖς θεολόγοις ἐκπεφασμένον. Ἡνίκα γὰρ ἡ θεία καὶ πατρικὴ φιλανθρωπία τὸν Ἰσραὴλ ἐπιστρεπτικῶς ὑπὲρ τῆς ἱερᾶς αὐτοῦ σωτηρίας παιδεύσασα καὶ τιμωροῖς καὶ ἀτιθάσοις ἔθνεσιν εἰς ἐπανόρθωσιν ἐκδεδωκυῖα τῇ παντοίᾳ τῶν προνοουμένων ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταγωγῇ καὶ τῆς αἰχμαλωσίας ἠφίει καὶ πρὸς τὴν προτέραν ἐπιεικῶς ἐπανῆγεν εὐπάθειαν, ὁρᾷ τῶν θεολόγων εἷς ὁ Ζαχαρίας ἕνα τῶν πρώτων ὡς οἶμαι καὶ περὶ θεὸν ἀγγέλων (κοινὸν γὰρ ὡς ἔφην ἐστὶ πᾶσι τὸ τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας) πρὸς αὐτοῦ θεοῦ μαθόντα τοὺς περὶ τούτου «Παρακλητικοὺς» ὡς εἴρηται «λόγους», ἕτερον δὲ τῶν ὑφειμένων ἀγγέλων πρὸς ὑπάντησιν τοῦ πρώτου προπορευόμενον ὡς πρὸς ἐλλάμψεως ὑποδοχὴν καὶ μετάληψιν, εἶτα πρὸς | αὐτοῦ τὴν θείαν βουλὴν ὡς πρὸς ἱεράρχου μυούμενον καὶ τὸ μυῆσαι τὸν θεολόγον ἐπιτρεπόμενον ὅτι «Κατακάρπως κατοικηθήσεται Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ πλήθους ἀνθρώπων.» Ἕτερος δὲ τῶν θεολόγων Ἰεζεκιὴλ καὶ πρὸς αὐτῆς φησι τοῦτο πανιέρως νενομοθετῆσθαι τῆς τοῖς Χερουβὶμ ἐπιβεβηκυίας ὑπερενδόξου θεότητος. Τὸν γὰρ Ἰσραὴλ ὡς εἴρηται πατρικῇ φιλανθρωπίᾳ διὰ παιδείας ἐπὶ τὸ κρεῖττον

celor desăvârşiţi printr-o mijlocire. Şi, tocmai de aceea, pentru tradiţia noastră preoţească, intelectele prime sunt numite puteri desăvârşitoare, luminătoare şi purificatoare ale celor subordonate, deoarece prin ele sunt înălţate înspre principiul supra-fiinţial al tuturor şi sunt părtaşe, atât cât le este permis, la purificările, luminările şi desăvârşirile principiului desăvârşirii[360]. Căci, în general, aceasta este legea stabilită de divinul principiu al ordinii, în mod cuvenit lui Dumnezeu: anume ca fiinţele secunde să participe la iluminările tearhice prin intermediul celor prime[361]. Vei găsi acest lucru spus de către teologi, şi încă de multe ori. Căci, atunci când iubirea de oameni cea divină şi paternă i-a dat o lecţie[362] lui Israel, pentru a-l întoarce la sacra lui mântuire, şi l-a dat în mâna unor popoare răzbunătoare şi necruţătoare, pentru îndreptarea lor, prin totala schimbare în bine a celor providenţiaţi, apoi i-a eliberat din captivitate şi i-a readus, aşa cum se cuvenea, la bunăstarea de dinainte, unul dintre teologi, anume Zaharia, vede că unul dintre primii îngeri, cred, care stau în jurul lui Dumnezeu (căci, aşa cum am spus[363], denumirea de „înger” este comună tuturor), află, aşa cum s-a spus, „cuvinte mângâietoare” despre acest lucru de la însuşi Dumnezeu[364], în timp ce un altul dintre îngerii subordonaţi – înaintând în întâmpinarea primului, ca pentru a primi iluminarea şi participarea, apoi fiind iniţiat de către acela, ca de către un ierarh, în privinţa deciziei divine – s-a întors pentru a-l iniţia pe teolog în faptul că „Ierusalimul va fi repopulat din abundenţă, de mulţimi de oameni”[365]. Un altul dintre teologi, Iezechiel, spune că acest lucru a fost stabilit prin lege, într-un mod cu totul sacru, de către însăşi dumnezeirea cea preaslăvită, care stă peste Heruvimi[366]. Căci, aşa cum s-a spus, atunci când, în paterna sa iubirea de oameni, l-a mutat pe Israel la o stare mai bună, prin această lecţie,

μετάγουσα δικαιοσύνη θεοπρεπεῖ τῶν ὑπευθύνων ἀποκρίνεσθαι τοὺς ἀνευθύνους ἐδικαίωσε· τοῦτο μυεῖται πρῶτος μετὰ τὰ Χερουβὶμ ὁ τὴν ὀσφῦν σαπφείρῳ διεζωσμένος ὃς τὸν ποδήρη κατὰ σύμβολον ἱεραρχικὸν ἐνδεδύκει, τοὺς δὲ λοιποὺς ἀγγέλους, οἳ τοὺς πελέκεις εἶχον, ἡ θεία ταξιαρχία κελεύει πρὸς τοῦ προτέρου μυεῖσθαι τὴν περὶ τούτου θεοκρισίαν. Τῷ μὲν γὰρ ἔφη μέσην διελθεῖν τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ δοῦναι σημεῖον εἰς τὰ μέτωπα τῶν ἀνευθύνων ἀνδρῶν, τοῖς ἄλλοις δὲ «Πορεύεσθε εἰς τὴν πόλιν ὀπίσω αὐτοῦ καὶ κόπτετε καὶ μὴ φείδεσθε τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν», «ἐπὶ δὲ πάντας ἐφ' οὓς ἐστι τὸ σημεῖον μὴ ἐγγίσητε.» Τί ἂν τις εἴποι περὶ τοῦ φήσαντος ἀγγέλου τῷ Δανιὴλ «Ἐξῆλθεν ὁ λόγος» ἢ περὶ αὐτοῦ τοῦ πρώτου τὸ πῦρ ἐκ μέσου τῶν Χερουβὶμ ἀνειληφότος ἢ τὸ τούτου περισσότερον εἰς εὐταξίας ἀγγελικῆς ἀπόδειξιν ὅτι τὰ Χερουβὶμ ἐμβάλλει τὸ πῦρ εἰς τὰς χεῖρας τοῦ τὴν ἁγίαν στολὴν ἐνδεδυκότος ἢ περὶ τοῦ κεκληκότος τὸν θειότατον Γαβριὴλ καὶ φήσαντος αὐτῷ «Συνέτισον ἐκεῖνον τὴν ὅρασιν» ἢ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων εἴρηται περὶ τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν θεοειδοῦς εὐκοσμίας, πρὸς ἣν ἡ τῆς παρ' ἡμῖν ἱεραρχίας εὐταξία κατὰ τὸ δυνατὸν ἀφομοιουμένη τὴν ἀγγελικὴν εὐπρέπειαν ὡς ἐν εἰκόσιν ἕξει, τυπουμένη δι' αὐτῆς καὶ ἀναγομένη πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἁπάσης ἱεραρχίας
36 ταξιαρχίαν; |

el a dispus – printr-o dreptate adecvată lui Dumnezeu – ca nevinovații să fie despărțiți de cei vinovați. Primul care a fost inițiat în acest sens – după Heruvimi – este cel ce are coapsa încinsă cu safir și care a îmbrăcat mantia cea până la pământ[367], ca simbol ierarhic; iar pentru ceilalți îngeri, care țineau securile[368], divinul principiu al ordinii ordonă ca primul dintre ei să îi inițieze în privința acestei decizii dumnezeiești. Căci acestuia i-a spus să treacă prin mijlocul Ierusalimului și să pună semnul pe fruntea bărbaților nevinovați, pe când celorlalți le-a spus: „Mergeți după el prin cetate și loviți și să nu cruțați cu ochii voștri"[369], „dar de toți cei pe care este semnul să nu vă apropiați"[370]. Ce s-ar putea spune despre îngerul care i-a spus lui Daniel: „A ieșit cuvântul"[371], sau despre cel care primul a luat focul din mijlocul Heruvimilor[372], sau, mai mult, despre faptul – care demonstrează cu prisosință buna ordine a îngerilor – că Heruvimii au dat focul în mâinile celui îmbrăcat în mantia sfântă[373], sau de cel care l-a chemat pe preadivinul Gavriil și i-a spus: „Fă-l să înțeleagă viziunea"[374], sau despre toate celelalte spuse de sacrii teologi despre buna-rânduire dumnezeiască a ierarhiilor cerești, căreia asemănându-se, pe cât posibil, buna ordine a ierarhiei noastre va avea și ea frumusețea îngerească, însă ca în niște imagini, fiind amprentată de aceea și înălțată spre supra-ființialul principiu al ordinii, cel al întregii ierarhii.

IX

1. Λοιπὸς ἡμῖν εἰς θεωρίαν ἱερὰν διάκοσμος ὁ τὰς ἀγγελικὰς συγκλείων ἱεραρχίας ὁ πρὸς τῶν θεοειδῶν ἀρχῶν ἀρχαγγέλων τε καὶ ἀγγέλων διακοσμούμενος. Καὶ πρώτας μὲν εἰπεῖν ἀναγκαῖον οἶμαι κατὰ τὸ ἐμοὶ δυνατὸν τὰς τῶν ἁγίων αὐτῶν ἐπωνυμιῶν ἐκφαντορίας. Ἐκφαίνει γὰρ ἡ μὲν τῶν οὐρανίων ἀρχῶν τὸ θεοειδῶς ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν μετὰ τάξεως ἱερᾶς καὶ ταῖς ἀρχικαῖς πρεπωδεστάτης δυνάμεσι καὶ τὸ πρὸς τὴν ὑπεράρχιον ἀρχὴν αὐτάς τε ὁλικῶς ἐπεστράφθαι καὶ ἑτέρων ἀρχικῶς ἡγεῖσθαι καὶ τὸ πρὸς αὐτὴν ἐκείνην ὡς δυνατὸν ἀποτυποῦσθαι τὴν ἀρχοποιὸν ἀρχὴν ἀναφαίνειν τε τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς ταξιαρχίαν τῇ τῶν ἀρχικῶν εὐκοσμίᾳ δυνάμεων.

2. Ἡ δὲ τῶν ἁγίων ἀρχαγγέλων ὁμοταγὴς μέν ἐστι ταῖς οὐρανίαις ἀρχαῖς· ἔστι γὰρ αὐτῶν τε καὶ τῶν ἀγγέλων ὡς ἔφην ἱεραρχία μία καὶ διακόσμησις. Πλὴν ἐπείπερ οὐκ ἔστιν ἱεραρχία μὴ καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις ἔχουσα, ἡ τῶν ἀρχαγγέλων ἁγία τάξις κοινωνικῶς τῇ ἱεραρχικῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβάνεται. Ταῖς τε γὰρ ἁγιωτάταις ἀρχαῖς κοινωνεῖ καὶ τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις, ταῖς μὲν ὅτι πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἀρχὴν ἀρχικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς αὐτὴν ὡς ἐφικτὸν ἀποτυποῦται καὶ τοὺς ἀγγέλους ἑνοποιεῖ κατὰ τὰς εὐκόσμους αὐτῆς καὶ

IX

1. Ne rămâne să contemplăm în mod sacru dispunerea ce încheie ierarhiile îngerești, cea compusă din începătorii[375], arhangheli[376] și îngeri. Mai întâi, cred că este necesar să spun – după puterile mele – care sunt revelațiile sfintelor lor denumiri. Astfel, denumirea cereștilor începătorii[377] revelează faptul că ele încep și conduc în mod dumnezeiesc, într-o ordine sacră, care este cea mai potrivită pentru puterile începătoare, precum și faptul că ele se întorc în întregime spre principiul supra-principial și conduc pe celelalte în manieră principială, și că sunt amprentate, pe cât posibil, de însuși acel principiu făcător de principiu[378], precum și că, prin buna-rânduire a puterilor începătoare, ele ne descoperă supra-ființialul principiu al ordinii[379].

2. Cât despre denumirea sfinților arhangheli, aceasta este de același rang cu cea a cereștilor începătorii[380], căci, așa cum am spus, există o unică ierarhie și dispunere[381] a acestora[382] și a îngerilor. Numai că, deoarece nu există ierarhie care să nu aibă și puteri prime, intermediare și ultime, ordinea sfântă a arhanghelilor, prin situarea ei mediană în ierarhie, are parte de comuniune cu fiecare dintre extreme[383]. Ea intră în comuniune atât cu preasfintele începătorii, cât și cu sfinții îngeri: cu primele, deoarece se întoarce în manieră principială înspre principiul supra-ființial[384] și este amprentată de acesta, pe cât posibil, și pentru că îi unifică pe îngeri,

τεταγμένας καὶ ἀοράτους ἡγεμονίας, τοῖς δὲ ὅτι καὶ τῆς ὑποφητικῆς ἐστι τάξεως, τὰς θεαρχικὰς ἐλλάμψεις ἱεραρχικῶς διὰ τῶν πρώτων δυνάμεων ὑποδεχομένη καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτὰς ἀγαθοειδῶς ἀγγέλλουσα καὶ δι' ἀγγέλων ἡμῖν ἀναφαίνουσα κατὰ τὴν ἱερὰν ἑκάστου τῶν θείως ἐλλαμπομένων ἀναλογίαν. Οἱ γὰρ ἄγγελοι, καθὼς ἤδη προειρήκαμεν, συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσιν τὰς ὅλας τῶν οὐρανίων νοῶν διακοσμήσεις, κατὰ τὸ τελευταῖον
37 ὡς ἐν οὐρανίαις οὐσίαις ἔχοντες τὴν ἀγγελικὴν | ἰδιότητα
καὶ μᾶλλον πρὸς ἡμῶν ἄγγελοι παρὰ τοὺς προτέρους οἰκειότερον ὀνομαζόμενοι ὅσῳ καὶ περὶ τὸ ἐμφανέστερον αὐτοῖς ἐστιν ἡ ἱεραρχία καὶ μᾶλλον περικόσμιος. Τὴν μὲν γὰρ ὑπερτάτην ὡς εἴρηται διακόσμησιν ὡς τῷ κρυφίῳ πρωτοταγῶς πλησιάζουσαν κρυφιοειδῶς οἰητέον ἱεραρχεῖν τῆς δευτέρας, τὴν δὲ δευτέραν, ἣ συμπληροῦται πρὸς τῶν ἁγίων κυριοτήτων καὶ δυνάμεων καὶ ἐξουσιῶν, τῆς τῶν ἀρχῶν καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀγγέλων ἱεραρχίας ἡγεῖσθαι, τῆς πρώτης μὲν ἱεραρχίας ἐμφανέστερον, τῆς δὲ μετ' αὐτὴν κρυφιοειδέστερον, τὴν δὲ τῶν ἀρχῶν καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀγγέλων ἐκφαντορικὴν διακόσμησιν ταῖς ἀνθρωπίναις ἱεραρχίαις δι' ἀλλήλων ἐπιστατεῖν, ἵν' ᾖ κατὰ τάξιν ἡ πρὸς θεὸν ἀναγωγὴ καὶ ἐπιστροφὴ καὶ κοινωνία καὶ ἕνωσις καὶ μὴν καὶ ἡ παρὰ θεοῦ πάσαις ταῖς ἱεραρχίαις ἀγαθοπρεπῶς ἐνδιδομένη καὶ κοινωνικῶς ἐπιφοιτῶσα μετ' εὐκοσμίας ἱερωτάτης πρόοδος. Ἔνθεν ἡ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν ἀγγέλοις ἀπονενέμηκεν, ἄρχοντα τοῦ Ἰουδαίων λαοῦ τὸν Μιχαὴλ ὀνομάζουσα καὶ ἄλλους ἐθνῶν ἑτέρων. «Ἔστησε» γὰρ ὁ ὕψιστος «ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.»

conform conducerilor bine-rânduite, ordonate și invizibile ale acestuia, iar cu ceilalți deoarece face parte din ordinea interpreților[385], primind iluminările tearhice în mod ierarhic, prin intermediul puterilor prime, și vestindu-le îngerilor în mod potrivit binelui, iar prin îngeri descoperindu-ni-le nouă, după măsura sacră a fiecăruia dintre cei iluminați în mod divin. Căci, așa cum am spus deja mai înainte, îngerii încheie și împlinesc[386] întregul dispunerilor intelectelor cerești, deoarece ei sunt ultimii care au proprietatea vestirii îngerești specifică ființelor cerești[387], iar, față de noi, ei sunt numiți „îngeri" în mod mai potrivit decât cei de dinaintea lor, cu atât mai mult cu cât ierarhia lor se raportează la ceea ce este mai vizibil și mai lumesc[388]. Căci, așa cum s-a spus, deoarece dispunerea supremă se apropie de cel ascuns, prin poziția ei primă[389], trebuie să credem că ea o inițiază în ierarhie pe cea de-a doua ordine, într-o formă ascunsă[390]; cea de-a doua, care este alcătuită din sfintele domnii, puteri și stăpânii, conduce ierarhia începătoriilor, a arhanghelilor și a îngerilor, într-o manieră mai manifestă decât prima ierarhie, însă într-un mod mai ascuns decât ierarhia care îi urmează; cât despre dispunerea revelatoare a începătoriilor, a arhanghelilor și a îngerilor, acestea – unele prin intermediul celorlalte[391] – stau în fruntea ierarhiilor oamenilor, astfel încât să existe, conform ordinii, înălțarea înspre Dumnezeu și întoarcerea, comuniunea și unirea, dar și procesiunea de la Dumnezeu, care a fost dată tuturor ierarhiilor în mod adecvat binelui și care trece prin ele în maniera comuniunii, în cea mai sacră bună rânduire[392]. Așa se face că teologia a repartizat ierarhia noastră în seama îngerilor, numindu-l pe Mihail conducător al poporului Israel[393], iar pe alții conducători ai altor popoare. Căci cel preaînalt „a stabilit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu"[394].

3. Εἰ δέ τις φαίη· καὶ πῶς ὁ τῶν Ἑβραίων λαὸς ἀνήγετο
μόνος ἐπὶ τὰς θεαρχικὰς ἐλλάμψεις; ἀποκριτέον ὅτι μὴ
τὰς τῶν ἀγγέλων εὐθείας ἐπιστασίας αἰτιάσασθαι χρὴ τῆς
τῶν ἑτέρων ἐθνῶν ἐπὶ τοὺς οὐκ ὄντας θεοὺς ἀποπλανήσεως,
ἀλλ' αὐτοὺς ἐκείνους οἰκείαις ῥοπαῖς ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον
εὐθείας ἀναγωγῆς ἀποπεπτωκότας τῇ φιλαυτίᾳ καὶ
38 αὐθαδείᾳ καὶ | τῇ τῶν αὐτοῖς δοκούντων θεοπρεπῶν ἀναλόγῳ
σεβασμιότητι. Τοῦτο μαρτυρεῖται καὶ αὐτὸς ὁ τῶν Ἑβραίων
λαὸς πεπονθέναι. «Ἐπίγνωσιν» γὰρ θεοῦ φησιν «ἀπώσω»
καὶ ὀπίσω τῆς καρδίας σου ἐπορεύθης. Οὐδὲ γὰρ ἠναγκασμένην
ἔχομεν ζωὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῶν προνοουμένων αὐτεξουσιότητα
τὰ θεῖα φῶτα τῆς προνοητικῆς ἐλλάμψεως ἀπαμβλύνεται,
ἀλλ' ἡ τῶν νοερῶν ὄψεων ἀνομοιότης τὴν ὑπερπλήρη τῆς
πατρικῆς ἀγαθότητος φωτοδοσίαν ἢ παντελῶς ἀμέθεκτον
ποιεῖ καὶ πρὸς τὴν αὐτῶν ἀντιτυπίαν ἀδιάδοτον ἢ τὰς
μετουσίας ποιεῖ διαφόρους, μικρὰς ἢ μεγάλας, ἀμυδρὰς
ἢ φανὰς τῆς μιᾶς καὶ ἁπλῆς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ
ὑπερηπλωμένης πηγαίας ἀκτῖνος. Ἐπεὶ ὅτι γε καὶ τῶν
ἑτέρων ἐθνῶν, ἐξ ὧν καὶ ἡμεῖς ἀνενεύσαμεν ἐπὶ τὸ πᾶσιν
ἑτοίμως εἰς μετάδοσιν ἀναπεπταμένον τοῦ θεαρχικοῦ
φωτὸς ἄπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγος, οὐκ ἔκφυλοί
τινες ἐπεστάτουν θεοί, μία δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ πρὸς
ταύτην ἀνῆγον τοὺς ἑπομένους οἱ καθ' ἕκαστον ἔθνος
ἱεραρχοῦντες ἄγγελοι, τὸν Μελχισεδὲκ ἐννοητέον ἱεράρχην
ὄντα φιλοθεώτατον οὐ τῶν οὐκ ὄντων, ἀλλὰ τοῦ ὄντως
ὄντος ὑψίστου θεοῦ. Καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς τὸν Μελχισεδὲκ
οἱ θεόσοφοι οὐ φιλόθεον μόνον ἀλλὰ καὶ ἱερέα κεκλήκασιν
ἢ ἵνα τοῖς ἐχέφροσιν ἐναργῶς ἐμφαίνωσιν ὅτι μὴ μόνον

3. Dar dacă ar spune cineva: cum se face că numai poporul evreilor a fost înălțat spre iluminările tearhice? Să răspundem că nu trebuie să acuzăm dreptele purtări de grijă ale îngerilor pentru faptul că celelalte popoare au rătăcit spre cei ce nu sunt dumnezei, ci acele popoare însele, din propria lor pornire, au căzut din dreapta înălțare înspre divin, din cauza egoismului și trufiei, prin venerarea celor care – potrivit măsurii lor – li se păreau a fi demni de dumnezei[395]. S-a dovedit însă și faptul că însuși poporul evreu a pățit acest lucru, deoarece se spune: „ai respins cunoașterea" lui Dumnezeu[396] și ai mers după inima ta[397]. Căci nici nu avem o viață supusă necesității, nici nu slăbesc luminile divine ale iluminărilor providențiale, din cauza liberului-arbitru al celor providențiați, ci neasemănarea vederilor inteligente fie face ca darul de lumină supra-plin al bunătății paterne să fie complet imparticipabil și imposibil de răspândit, din cauza rigidității lor, fie face să existe părtășii diferite – mici sau mari[398], slabe sau strălucitoare[399] – la raza sursă, unică și simplă, care este mereu la fel și supra-simplificată[400]. Pentru că nici pe celelalte popoare – din care și noi ne-am ridicat privirea spre infinita și generoasa mare[401] a luminii tearhice, care se desfășoară cu bunăvoință pentru a se transmite tuturor – nu le cârmuiau niște dumnezei străini, ci există un principiu unic al tuturor lucrurilor[402], iar îngerii care inițiază în ierarhie fiecare popor îi înalță spre principiu pe aceia care îi urmează; iar pe Melchisedec trebuie să îl considerăm a fi un ierarh preaiubitor de Dumnezeu, nu iubitor al unor dumnezei ce nu există, ci al Dumnezeului cel preaînalt, care este cu adevărat[403]. Căci, nu întâmplător, cei înțelepți în cele dumnezeiești îl numesc pe Melchisedec[404] nu numai iubitor de Dumnezeu[405], ci și preot, tocmai ca să arate în mod clar și cu înțelepciune că nu numai pe sine

αὐτὸς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐπέστραπτο, προσέτι δὲ
καὶ ἄλλοις ὡς ἱεράρχης ἡγεῖτο τῆς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ καὶ
μόνην θεαρχίαν ἀναγωγῆς.

4. Καὶ τοῦτο δὲ τὴν σὴν ἱεραρχικὴν σύνεσιν
ὑπομνήσωμεν ὅτι καὶ τῷ Φαραὼ πρὸς τοῦ τοῖς Αἰγυπτίοις
ἐπιστατοῦντος ἀγγέλου καὶ τῷ <τῶν> Βαβυλωνίων
39 ἄρχοντι πρὸς τοῦ οἰκείου [καὶ] τὸ τῆς πάντων | προνοίας
καὶ κυριότητος κηδεμονικὸν καὶ ἐξουσιαστικὸν κατὰ τὰς
ὁράσεις διεπορθμεύετο καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις οἱ τοῦ
ὄντως <ὄντος> θεοῦ θεράποντες ἡγεμόνες καθίσταντο,
τῆς τῶν τυπωθεισῶν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ὁράσεων ἐκφαντορίας
τοῖς τῶν ἀγγέλων ἐγγὺς ἱεροῖς ἀνδράσι, τῷ Δανιὴλ καὶ
τῷ Ἰωσήφ, ἐκ θεοῦ δι' ἀγγέλων ἀποκαλυφθείσης. Μία
γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἀρχὴ καὶ πρόνοια, καὶ οὐδαμῶς
οἰητέον Ἰουδαίων μὲν ἀποκληρωτικῶς ἡγεῖσθαι τὴν
θεαρχίαν, ἀγγέλους δὲ ἰδίως ἢ ὁμοτίμως ἢ ἀντιθέτως ἢ
θεούς τινας ἑτέρους ἐπιστατεῖν τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν, ἀλλὰ
καὶ τὸ λόγιον ἐκεῖνο κατὰ τήνδε τὴν ἱερὰν ἔννοιαν
ἐκληπτέον οὐχ ὡς μερισαμένου θεοῦ μεθ' ἑτέρων θεῶν
ἢ ἀγγέλων τὴν καθ' ἡμᾶς ἡγεμονίαν καὶ τῷ Ἰσραὴλ εἰς
ἐθνάρχην καὶ ἐθναγὸν ἀποκληρωθέντος, ἀλλ' ὡς αὐτῆς
μὲν τῆς μιᾶς ἁπάντων ὑψίστου προνοίας πάντας ἀνθρώπους
σωστικῶς ταῖς τῶν οἰκείων ἀγγέλων ἀνατατικαῖς χειραγωγίαις
διανειμάσης, μόνου δὲ σχεδὸν παρὰ πάντας τοῦ Ἰσραὴλ
ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως κυρίου φωτοδοσίαν καὶ ἐπίγνωσιν
ἐπιστραφέντος. Ὅθεν ἡ θεολογία τὸ μὲν ἑαυτὸν ἀποκληρῶσαι
τὸν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως <ὄντος> θεοῦ θεραπείαν
ἐμφαίνουσα τὸ «Ἐγενήθη μερὶς κυρίου» φησίν, ἐνδεικνυμένη
δὲ τὸ καὶ αὐτὸν ἐν ἴσῳ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ἀπονεμηθῆναί
τινι τῶν ἁγίων ἀγγέλων εἰς τὸ δι' αὐτοῦ τὴν μίαν ἁπάντων
ἀρχὴν ἐπιγνῶναι τὸν Μιχαὴλ ἔφη τοῦ Ἰουδαίων ἡγεῖσθαι
λαοῦ, σαφῶς ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσα τὸ μίαν εἶναι τῶν ὅλων
πρόνοιαν ἁπασῶν τῶν ἀοράτων καὶ ὁρατῶν δυνάμεων
ὑπερουσίως ὑπεριδρυμένην, πάντας δὲ τοὺς καθ' ἕκαστον

însuși s-a întors spre Dumnezeul ce este cu adevărat, ci, în plus, ca ierarh, el conducea și pe alții în înălțarea spre tearhia cea adevărată și singură.

4. Să mai amintim și acest lucru, pentru înțelegerea ta[406] asupra ierarhiei, anume că, atât lui Faraon, din partea îngerului ce sta în fruntea egiptenilor[407], cât și conducătorului babilonienilor, din partea îngerului propriu[408], li s-a comunicat prin viziuni grija și stăpânirea providenței și domniei asupra tuturor lucrurilor, iar acelor popoare li s-au dat niște conducători ce îl venerau pe adevăratul Dumnezeu, după ce a fost dezvăluită – de la Dumnezeu, prin intermediul îngerilor – revelația viziunilor amprentate de îngeri bărbaților celor sacri apropiați de îngeri, adică lui Daniel și lui Iosif[409]. Căci există un unic principiu al tuturor și o unică providență[410], și în nici un caz nu trebuie să credem că tearhiei i-ar reveni prin sorți să îi conducă pe Iudei, pe când celelalte popoare ar fi cârmuite aparte, de către niște îngeri[411] – fie ca aliați, fie ca potrivnici – sau de către alți dumnezei[412], ci chiar și Scriptura aceea trebuie înțeleasă conform acestei sacre concepții: nu în sensul că Dumnezeu ar fi împărțit conducerea asupra noastră cu ceilalți dumnezei sau îngeri și că ar fi fost ales prin sorți să fie monarhul și călăuzitorul poporului Israel, ci în sensul că însăși providența unică a celui mai înalt decât toate a distribuit pe toți oamenii în mod mântuitor, în seama călăuzirii îngerilor proprii, în vederea înălțării[413], dar că, dintre toți, aproape că numai Israel s-a întors spre darul de lumină al celui ce este cu adevărat Domn și spre cunoașterea lui[414]. Tocmai de aceea teologia – arătând că Israel s-a ales pe sine pentru venerarea celui ce este cu adevărat Dumnezeu – spune, pe de o parte, că „el este partea Domnului"[415], totuși, pe de altă parte, spune că Mihail conduce poporul iudeilor[416], arătând astfel că și el – în

ἔθνος ἐπιστατοῦντας ἀγγέλους ἐπ’ αὐτὴν ὡς οἰκείαν ἀρχὴν τοὺς ἑπομένους ἐθελουσίως ὅση δύναμις ἀνατείνοντας. |

egală măsură cu restul popoarelor – a fost repartizat unuia dintre sfinţii îngeri, pentru ca prin acesta să cunoască principiul unic al tuturor lucrurilor; astfel, ea ne învaţă în mod clar că există o unică providenţă a tuturor, situată în mod supra-fiinţial mai presus de toate puterile nevăzute şi văzute, şi că toţi îngerii care stau în fruntea fiecărui popor îi trag în sus, pe cât posibil, pe cei ce vor să îi urmeze în mod liber înspre această providenţă, ca înspre principiul lor propriu.

X

1. Συνῆκται τοίνυν ἡμῖν ὡς ἡ μὲν πρεσβυτάτη τῶν περὶ θεὸν νοῶν διακόσμησις ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἱεραρχουμένη τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι κρυφιωτέρᾳ καὶ φανοτέρᾳ τῆς θεαρχίας φωτοδοσίᾳ καθαίρεται καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται, κρυφιωτέρᾳ μὲν ὡς νοητοτέρᾳ καὶ μᾶλλον ἁπλωτικῇ καὶ ἑνοποιῷ, φανοτέρᾳ δὲ ὡς πρωτοδότῳ καὶ πρωτοφανεῖ καὶ ὁλικωτέρᾳ καὶ μᾶλλον εἰς αὐτὴν ὡς διειδῆ κεχυμένῃ, πρὸς ταύτης δὲ πάλιν ἀναλόγως ἡ δευτέρα καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ τρίτη καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας θεσμὸν ἐν ἁρμονίᾳ θείᾳ καὶ ἀναλογίᾳ πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται.

2. Ἐκφαντορικοὶ δὲ πάντες εἰσὶ καὶ ἄγγελοι τῶν πρὸ αὐτῶν, οἱ μὲν πρεσβύτατοι θεοῦ τοῦ κινοῦντος, ἀναλόγως δὲ οἱ λοιποὶ τῶν ἐκ θεοῦ κεκινημένων. Τοσοῦτον γὰρ ἡ πάντων ὑπερούσιος ἁρμονία τῆς ἑκάστου τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν ἱερᾶς εὐκοσμίας καὶ τεταγμένης ἀναγωγῆς προενόησεν, ὅτι καὶ αὐτῇ τῶν ἱεραρχιῶν ἑκάστῃ τάξεις

X

1. Rezultă așadar că cea mai venerabilă dintre dispunerile intelectelor din jurul lui Dumnezeu – care este inițiată în ierarhie de către însăși iluminarea principiului desăvârșirii[417], fiind trasă în sus spre aceasta în mod nemijlocit – este purificată, luminată și adusă la desăvârșire de către darul de lumină mai ascuns și mai strălucitor al tearhiei; pe de o parte, este mai ascuns, deoarece este mai inteligibil, precum și mult mai simplificator și unificator; pe de altă parte, este mai strălucitor, deoarece este dat în mod primordial, strălucește primul, este mai deplin[418] și este revărsat mai mult în această dispunere, deoarece ea este transparentă[419]. În schimb, prin aceasta, este înălțată ierarhic cea de-a doua dispunere, în mod proporțional; prin a doua este înălțată a treia; apoi, prin a treia, ierarhia noastră este înălțată ierarhic spre principiul supra-principial și marginea oricărei bune rânduiri[420], după aceeași regulă a bine-rânduitului principiu al ordinii, într-o armonie divină[421] și în mod proporțional.

2. În felul acesta, toți sunt revelatori și sunt îngeri ai celor de dinaintea lor: cei mai venerabili sunt îngeri ai lui Dumnezeu, care îi pune în mișcare, iar restul, în mod proporțional, sunt îngeri ai celor puși în mișcare de la Dumnezeu[422]. Căci armonia supra-ființială a tuturor lucrurilor[423] atât de mult a prevăzut buna-rânduire sacră și înălțarea ordonată a fiecăruia dintre cele raționale și inteligente, încât, pentru fiecare dintre ierarhii, a stabilit

ἱεροπρεπεῖς ἔθετο· καὶ πᾶσαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις διῃρημένην, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἑκάστην ἰδικῶς εἰπεῖν διακόσμησιν ταῖς αὐταῖς ἐνθέοις ἁρμονίαις διέκρινε. Διὸ καὶ αὐτοὺς τοὺς θειοτάτους Σεραφὶμ οἱ θεολόγοι φασὶν ἕτερον πρὸς τὸν ἕτερον κεκραγέναι, σαφῶς ἐν τούτῳ καθάπερ οἶμαι δηλοῦντες ὅτι τῶν θεολογικῶν γνώσεων οἱ πρῶτοι τοῖς δευτέροις μεταδιδόασιν.

3. Προσθείην δ' ἂν καὶ τοῦτο οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ
41 καθ' ἑαυτὸν | ἕκαστος οὐράνιός τε καὶ ἀνθρώπινος νοῦς ἰδικὰς ἔχει καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τάξεις τε καὶ δυνάμεις πρὸς τὰς εἰρημένας τῶν καθ' ἕκαστον ἱεραρχικῶν ἐλλάμψεων οἰκείας ἀναγωγὰς ἀναλόγως ἐκφαινομένας, καθ' ἃς ἕκαστος ἐν μετουσίᾳ γίνεται κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτόν τε καὶ ἐφικτὸν τῆς ὑπεραγνοτάτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήρους φωτὸς, τῆς προτελείου τελειώσεως. Ἔστι γὰρ οὐδὲν αὐτοτελὲς ἢ ἀπροσδεὲς καθόλου τελειότητος εἰ μὴ τὸ ὄντως αὐτοτελὲς καὶ προτέλειον.

ordini adecvate în mod sacru; și vedem fiecare ierarhie divizată în puteri prime, intermediare și ultime[424], însă, la drept vorbind, ea a distins chiar și fiecare dispunere, prin aceleași armonii inspirate de Dumnezeu. Și tocmai de aceea, teologii spun că chiar și Serafimii cei preadivini strigă unul către altul[425], prin aceasta arătând în mod clar – după părerea mea – că primii transmit celor secunzi cunoașterile lor teologice.

3. Să adăugăm și acest lucru, nu lipsit de îndreptățire: anume că chiar și fiecare intelect ceresc și uman are el însuși propriile lui ordini și puteri prime, intermediare și ultime[426], care se manifestă în mod proporțional în vederea înălțărilor proprii, despre care spunem că țin de iluminările ierarhice specifice fiecăruia, conform cărora fiecare este părtașă, atât cât îi este permis și posibil, la purificarea cea mai presus de curăție, la lumina cea preaplină, la desăvârșirea anterioară desăvârșirii. Căci nu este nimic desăvârșit în sine sau căruia să nu-i lipsească în general desăvârșirea, în afară de cel cu adevărat desăvârșit în sine și anterior desăvârșirii[427].

XI

1. Τούτων δὲ διωρισμένων ἐκεῖνο ἄξιον ἐννοῆσαι, δι' ἣν αἰτίαν ἁπάσας ὁμοῦ τὰς ἀγγελικὰς οὐσίας δυνάμεις οὐρανίας καλεῖν εἰώθαμεν. Οὐ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν ὡς ἐπὶ τῶν ἀγγέλων ὅτι πασῶν ἐστιν ἐσχάτη διακόσμησις ἡ τῶν ἁγίων δυνάμεων καὶ τῆς μὲν τῶν ἐσχάτων ἁγιοπρεποῦς ἐλλάμψεως αἱ τῶν ὑπερκειμένων οὐσιῶν διακοσμήσεις μετέχουσιν, αἱ τελευταῖαι δὲ τῶν πρώτων οὐδαμῶς καὶ τούτου χάριν οὐράνιαι μὲν δυνάμεις ἅπαντες οἱ θεῖοι νόες ὀνομάζονται, Σεραφὶμ δὲ καὶ θρόνοι καὶ κυριότητες οὐδαμῶς. Ἀμέθεκτοι γὰρ αἱ τελευταῖαι τῶν ὑπερτάτων εἰσὶν ὁλικῶν ἰδιοτήτων. Οἱ γὰρ ἄγγελοι καὶ πρὸ τῶν ἀγγέλων ἀρχάγγελοι καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι μετὰ τὰς δυνάμεις ὑπὸ τῆς θεολογίας ταττόμενοι κατὰ κοινοῦ πολλάκις ὑφ' ἡμῶν ὁμοῦ ταῖς ἄλλαις ἁγίαις οὐσίαις οὐράνιαι δυνάμεις ἀποκαλοῦνται.

2. Φαμὲν δὲ ὅτι κοινῶς ἐπὶ πάσαις κεχρημένοι τῇ τῶν οὐρανίων ἐπωνυμίᾳ δυνάμεων οὐ σύγχυσίν τινα τῶν ἑκάστης διακοσμήσεως ἰδιοτήτων εἰσάγομεν, ἀλλ' ἐπειδὴ
42 εἰς τρία διῄρηνται τῷ κατ' αὐτοὺς | ὑπερκοσμίῳ λόγῳ πάντες οἱ θεῖοι νόες, εἰς οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, ὅταν ἅπαντας ἤ τινας αὐτῶν ἀπαρατηρήτως οὐρανίας οὐσίας ἢ οὐρανίας δυνάμεις ἀποκαλοῦμεν, αὐτοὺς περιφραστικῶς τοὺς περὶ ὧν ὁ λόγος ἐμφαίνειν ἡμᾶς οἰητέον ἐκ τῆς καθ' ἕκαστον αὐτῶν οὐσίας ἢ δυνάμεως· οὐδὲ γὰρ τὴν ὑπερκειμένην ἰδιότητα τῶν ἤδη καλῶς ἡμῖν

XI

1. După ce am stabilit aceste lucruri, merită să reflectăm din ce cauză obișnuim să numim toate ființele îngerești în ansamblu puteri cerești[428]. Căci nu se poate spune, ca în cazul îngerilor, că ultima dispunere dintre toate este cea a sfintelor puteri și că dispunerile ființelor așezate deasupra participă la iluminarea potrivită ultimelor ființe, pe când cele din urmă nu participă deloc la iluminarea celor prime, și că din această cauză toate intelectele divine sunt numite puteri cerești, dar nu și Serafimi, tronuri sau stăpânii (deoarece ultimele nu pot participa în mod deplin la proprietățile celor supreme). Căci îngerii și, înaintea îngerilor, arhanghelii, începătoriile și stăpâniile – pe care teologia le-a așezat după puteri – sunt, de multe ori, numite de noi „puteri cerești", laolaltă cu celelalte ființe cerești[429].

2. Spunem că, atunci când folosim denumirea de „puteri cerești" în comun pentru toate, nu introducem nici o confuzie între proprietățile fiecărei dispuneri, ci, deoarece, conform rațiunii lor supra-lumești, toate intelectele divine sunt împărțite în trei: adică în ființă, putere și activitate[430], de fiecare dată când, fără să stăm pe gânduri, le numim pe toate sau pe unele dintre ele „ființe cerești" sau „puteri cerești", trebuie să considerăm că indicăm în mod perifrastic pe cele despre care este vorba[431], pornind de la ființa sau de la puterea fiecăreia dintre ele, însă nu aplicăm proprietatea superioară a sfintelor

διακεκριμένων ἁγίων δυνάμεων καὶ ταῖς ὑφειμέναις ὁλικῶς προσάπτειν οὐσίαις ἐπ' ἀνατροπῇ τῆς ἀσυγχύτου τῶν ἀγγελικῶν διακόσμων ταξιαρχίας. Κατὰ γὰρ τὸν πολλάκις ἡμῖν ὀρθῶς ἀποδοθέντα λόγον αἱ μὲν ὑπερβεβηκυῖαι διακοσμήσεις περισσῶς ἔχουσι καὶ τὰς τῶν ὑφειμένων ἱερὰς ἰδιότητας, αἱ δὲ τελευταῖαι τὰς τῶν πρεσβυτέρων ὑπερκειμένας ὁλότητας οὐκ ἔχουσι μερικῶς εἰς αὐτὰς τῶν πρωτοφανῶν ἐλλάμψεων διὰ τῶν πρώτων ἀναλόγως αὐταῖς διαπορθμευομένων.

puteri – pe care deja le-am distins aşa cum trebuie – fiinţelor inferioare în întregul lor, astfel încât să răsturnăm neconfundatul principiu al ordinii dispunerilor îngereşti. Căci, conform argumentului pe care l-am expus corect de mai multe ori[432], dispunerile de deasupra au din belşug sacrele proprietăţi ale celor inferioare, pe când cele ultime nu au deplinătatea superioară a celor mai venerabile, ci iluminările ce strălucesc primele li se comunică acestora în mod parţial[433], prin intermediul primelor şi în mod proporţional lor.

XII

1. Ζητεῖται δὲ καὶ τοῦτο τοῖς τῶν νοητῶν λογίων φιλοθεάμοσιν· εἰ γὰρ ἀμέθεκτα τῶν ὑπερτέρων ὁλοτήτων εἰσὶ τὰ τελευταῖα, δι' ἣν αἰτίαν ὁ καθ' ἡμᾶς ἱεράρχης «Ἄγγελος κυρίου παντοκράτορος» ὑπὸ τῶν λογίων ὠνόμασται.

2. Ἔστι δὲ οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος ὡς οἶμαι τοῖς προδιωρισμένοις. Φαμὲν γὰρ ὅτι τῆς ὁλικῆς καὶ ὑπερκειμένης τῶν πρεσβυτέρων διακόσμων δυνάμεως ἀποδέουσιν οἱ τελευταῖοι· τῆς γὰρ μερικῆς καὶ ἀναλόγου μετέχουσι κατὰ τὴν μίαν ἁπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινωνίαν. Οἷον ἡ τῶν ἁγίων Χερουβὶμ τάξις μετέχει σοφίας καὶ γνώσεως ὑψηλοτέρας, αἱ δὲ τῶν ὑπ'
43 αὐτοὺς οὐσιῶν διακοσμήσεις μετέχουσι μὲν καὶ αὐταὶ | σοφίας καὶ γνώσεως, μερικῆς δὲ ὅμως ὡς πρὸς ἐκείνους καὶ ὑφειμένης, καὶ τὸ μὲν ὅλως ἐν μετουσίᾳ σοφίας εἶναι καὶ γνώσεως κοινόν ἐστι πᾶσι τοῖς θεοειδέσι τῶν νοερῶν, τὸ δὲ προσεχῶς καὶ πρώτως ἢ δευτέρως καὶ ὑφειμένως οὐκέτι κοινόν, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὥρισται. Τοῦτο δὲ καὶ περὶ πάντων τῶν θείων νοῶν οὐκ ἄν τις ἡμαρτημένως ὁρίσαιτο· καὶ γὰρ ὥσπερ οἱ πρῶτοι περισσῶς ἔχουσι τὰς τῶν ὑφειμένων ἁγιοπρεπεῖς ἰδιότητας, οὕτως ἔχουσιν οἱ τελευταῖοι τὰς τῶν προτέρων, οὐ μὴν ὁμοίως, ἀλλ' ὑφειμένως. Οὐδὲν οὖν ὡς οἶμαι τὸ ἄτοπον, εἰ καὶ τὸν καθ' ἡμᾶς ἱεράρχην ἄγγελον ἡ θεολογία καλεῖ

XII

1. Dar mai este un lucru cercetat de către cei ce iubesc contemplarea Scripturilor inteligibile: dacă, de fapt, cele ultime nu participă la deplinătatea celor superioare, atunci din ce cauză ierarhul nostru este numit de Scripturi „înger al Domnului atotputernic”[434]?

2. Cred că acest cuvânt nu este contrar celor stabilite mai înainte. Căci spunem că cele ultime sunt lipsite de puterea deplină și superioară a dispunerilor mai venerabile, deoarece ele participă doar la cea parțială și proporțională, conform comuniunii unice care le armonizează și le leagă pe toate împreună. Astfel, ordinea sfinților Heruvimi participă la o înțelepciune și o cunoaștere mai înaltă, pe când dispunerile ființelor de sub ei participă și ele la înțelepciune și la cunoaștere, însă la una parțială și subordonată în comparație cu aceia; faptul de a fi în părtășie cu înțelepciunea și cunoașterea este, în general, un lucru comun tuturor inteligențelor dumnezeiești; în schimb, a participa de aproape și în mod prim, sau secund și subordonat, acesta nu mai este un lucru comun, ci este stabilit pentru fiecare după măsura lui proprie. Și n-ar fi greșit dacă s-ar stabili lucrul acesta despre toate intelectele divine: așa cum primele au din belșug proprietățile sfinte potrivite celor subordonate, tot așa și ultimele au proprietățile celor prime, însă nu în același fel, ci în mod subordonat[435]. Astfel, nu cred că este deloc nepotrivit dacă teologia îl numește „înger”

τὸν κατὰ δύναμιν οἰκείαν μετέχοντα τῆς τῶν ἀγγέλων ὑποφητικῆς ἰδιότητος καὶ πρὸς τὴν ἐκφαντορικὴν αὐτῶν ὁμοίωσιν ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώποις ἀνατεινόμενον.

3. Εὑρήσεις δὲ ὅτι καὶ θεοὺς ἡ θεολογία καλεῖ τάς τε οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοθεωτάτους καὶ ἱεροὺς ἄνδρας καίτοι τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος ὑπερουσίως ἁπάντων ἐξῃρημένης τε καὶ ὑπεριδρυμένης καὶ μηδενὸς αὐτῇ τῶν ὄντων ἐμφεροῦς ὀνομάζεσθαι κυρίως καὶ ὁλικῶς δυναμένου. Πλὴν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν πρὸς τὴν ἕνωσιν αὐτῆς ὅση δύναμις ὁλικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται, τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις εἰπεῖν θεομιμησίᾳ καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἠξίωται.

chiar și pe ierarhul nostru, căci el participă prin propria lui putere la proprietatea interpretativă a îngerilor[436] și este tras în sus înspre asemănarea lor revelatoare, atât cât este posibil oamenilor.

3. Vei descoperi că teologia numește „dumnezei” nu numai ființele cerești mai presus de noi, ci și pe bărbații de la noi, care sunt cei mai iubitori de Dumnezeu și sacri[437], chiar dacă ascunderea tearhică este transcendentă și așezată deasupra tuturor în mod supra-ființial, și niciuna dintre cele ce sunt nu poate fi numită asemenea ei în mod propriu și deplin[438]. Numai că acelea dintre cele inteligente și raționale care, după puterea lor, s-au întors în mod deplin spre unirea cu ea și care, pe cât posibil, sunt trase neîncetat în sus spre iluminările ei divine, imitând pe Dumnezeu atât cât pot, dacă este permis a spune așa, au fost considerate demne și de denumirea de „dumnezeu”.

XIII

1. Ἄγε δὴ καὶ τοῦτο κατὰ δύναμιν ἐπισκοπήσωμεν ὅτου ἕνεκα πρὸς ἕνα τῶν θεολόγων ὁ Σεραφὶμ ἀποστέλλεσθαι
44 λέγεται. Καὶ γὰρ ἀπορήσειέ | τις ὅτι μὴ τῶν ὑφειμένων τις ἀγγέλων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ταῖς πρεσβυτάταις οὐσίαις ἐνάριθμος ἀποκαθαίρει τὸν ὑποφήτην.

2. Τινὲς μὲν οὖν φασιν ὅτι κατὰ τὸν ἤδη προαποδοθέντα τῆς πάντων τῶν νοῶν κοινωνίας ὅρον οὐχ ἕνα τῶν περὶ θεὸν πρωτίστων νοῶν ὀνομάζει τὸ λόγιον ἐπὶ τὴν τοῦ θεολόγου κάθαρσιν ἐληλυθέναι, τινὰ δὲ τῶν ἡμῖν ἐφεστηκότων ἀγγέλων ὡς ἱερουργὸν τῆς τοῦ προφήτου καθάρσεως τῇ τῶν Σεραφὶμ ὁμωνυμίᾳ κληθῆναι διὰ τὴν πρηστήριον τῶν εἰρημένων ἁμαρτιῶν ἀναίρεσιν καὶ τὴν τοῦ καθαρθέντος ἐπὶ τὴν θείαν ὑπακοὴν ἀναζωπύρησιν, καὶ τὸ λόγιον ἕνα τῶν Σεραφὶμ ἁπλῶς εἰρηκέναι φασὶν οὐ τῶν περὶ θεὸν ἱδρυμένων, ἀλλὰ τῶν ἡμῖν ἐφεστηκυιῶν καθαρτικῶν δυνάμεων.

3. Ἕτερος δὲ οὐ σφόδρα ἄτοπόν τινα παρέσχετό μοι τὴν ἀπολογίαν ὑπὲρ τῆς παρούσης ἐνστάσεως. Ἔφη γὰρ ὅτι τὴν οἰκείαν καθαρτικὴν ἱερουργίαν ὁ μέγας ἐκεῖνος (ὅστις ποτὲ ἦν ὁ τὴν ὅρασιν διαπλάσας ἄγγελος εἰς τὸ μυῆσαι τὰ θεῖα τὸν θεολόγον) ἐπὶ θεὸν καὶ μετὰ θεὸν ἐπὶ τὴν πρωτουργὸν ἱεραρχίαν ἀνέθηκεν. Καὶ μήποτε ἆρα οὗτος ὁ λόγος ἀληθεύεται; Ἔλεγε γὰρ ὁ τοῦτο φήσας ὡς

XIII

1. Haide să cercetăm și acest lucru, după puterea noastră: de ce se spune că unuia dintre teologi i-a fost trimis un Serafim[439]? Căci cineva ar putea fi nedumerit că nu un înger dintre cei subordonați, ci însuși cel ce se numără printre ființele cele mai venerabile îl purifică pe interpret.

2. Unii zic că – potrivit definiției comuniunii tuturor intelectelor, pe care am expus-o deja mai înainte[440] – Scriptura nu spune că unul dintre intelectele cele dintâi din jurul lui Dumnezeu ar fi venit pentru purificarea teologului, ci că unul dintre îngerii așezați deasupra noastră, ca un sacru lucrător[441] al purificării profetului, este desemnat prin același nume cu Serafimii, deoarece a ridicat prin foc[442] păcatele spuse[443] și l-a înflăcărat pe cel purificat spre ascultarea divină; așadar, zic că, prin „Serafim", Scriptura nu se referă pur și simplu la unul dintre cei așezați în jurul lui Dumnezeu, ci la una dintre puterile purificatoare ce stau deasupra noastră.

3. Altcineva mi-a oferit un răspuns ce nu este deloc nepotrivit pentru dificultatea în care ne aflăm acum. Căci spunea că, mare fiind acela (oricare ar fi fost îngerul care a configurat viziunea prin care teologul a fost inițiat în cele divine), el atribuia propria lui ierurgie purificatoare lui Dumnezeu, iar, după Dumnezeu, ierarhiei întâi-lucrătoare[444]. Nu cumva este adevărat acest argument? Căci cel ce spunea acestea zicea că puterea tearhică ce trece

ἡ θεαρχικὴ δύναμις ἐπὶ πάντα φοιτῶσα χωρεῖ καὶ διὰ πάντων ἀσχέτως διήκει καὶ πᾶσιν αὖθίς ἐστιν ἀφανὴς οὐ μόνον ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη, ἀλλὰ καὶ ὡς κρυφίως ἐπὶ πάντα διεῖσα τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἐνεργείας. Ἀλλὰ μὴν καὶ πᾶσι τοῖς νοεροῖς ἀναλόγως ἐπιφαίνεται καὶ τὴν οἰκείαν φωτοδοσίαν ἐγχειρίζουσα ταῖς πρεσβυτάταις οὐσίαις δι' αὐτῶν ὡς πρώτων εἰς τὰς ὑποβεβηκυίας αὐτὴν εὐκόσμως διαδίδωσι κατὰ τὴν ἑκάστης διακοσμήσεως θεοπτικὴν συμμετρίαν. Ἢ ἵνα
45 σαφέστερον εἴπω καὶ δι' οἰκείων | παραδειγμάτων εἰ καὶ ἀποδεόντων θεοῦ τοῦ πάντων ἐξῃρημένου, πλὴν ἡμῖν ἐμφανεστέρων· ἡ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος διάδοσις εἰς πρώτην ὕλην εὐδιαδότως χωρεῖ τὴν πασῶν διειδεστέραν καὶ δι' αὐτῆς ἐμφανέστερον ἀναλάμπει τὰς οἰκείας μαρμαρυγάς, προσβάλλουσα δὲ ταῖς παχυτέραις ὕλαις ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν ἐπιφάνειαν ἐκ τῆς τῶν φωτιζομένων ὑλῶν πρὸς φωτοδοσίας διαπορθμευτικὴν ἕξιν ἀνεπιτηδειότητος καὶ κατὰ σμικρὸν ἐκ τούτου πρὸς τὸ τελείως σχεδὸν ἀδιάδοτον συστέλλεται. Πάλιν ἡ πυρὸς θερμότης μᾶλλον ἑαυτὴν διαδίδωσιν εἰς τὰ δεκτικώτερα καὶ πρὸς τὴν αὐτῆς ἀφομοίωσιν εὔεικτα καὶ εὐάγωγα, πρὸς δὲ τὰς ἀντιτυπεῖς ἢ ἐναντίας οὐσίας ἢ οὐδὲν ἢ ἄμυδρόν τι τῆς ἐκπυρωτικῆς ἐνεργείας ἴχνος ἀναφαίνεται. Καὶ τὸ τούτου γε πλεῖον ὅτι ταῖς μὴ συγγενέσι διὰ τῶν οἰκείως πρὸς αὐτὴν ἐχόντων προσβάλλει, πρῶτον εἰ τύχοι πυρώδη ποιοῦσα τὰ πρὸς ἐκπύρωσιν εὐαλλοίωτα, καὶ δι' αὐτῶν ἢ ὕδωρ ἢ ἕτερόν τι τῶν οὐκ εὐκόλως ἐκπυρουμένων ἀναλόγως θερμαίνουσα. Κατὰ τὸν αὐτὸν οὖν τῆς φυσικῆς εὐταξίας λόγον ὑπερφυῶς ἡ πάσης εὐκοσμίας ὁρατῆς καὶ

prin toate lucrurile pătrunde[445] și „străbate prin toate"[446] nestăvilit, însă este invizibilă tuturor, nu numai ca fiind transcendentă tuturor în mod supra-ființial, ci și pentru că trimite activitățile sale providențiale în mod ascuns prin toate lucrurile. Totuși, ea se arată în mod proporțional tuturor celor inteligente[447] și, încredințând[448] propriul său dar de lumină ființelor celor mai venerabile, prin acestea, care sunt primele, îl răspândește, apoi, celor de mai jos, în bună rânduire, după măsura în care fiecare dispunere îl poate vedea pe Dumnezeu. Sau, ca să vorbesc mai clar și prin exemple potrivite – care, chiar dacă sunt inadecvate lui Dumnezeu, cel transcendent față de toate, totuși, sunt mai evidente pentru noi – răspândirea razei solare pătrunde cu ușurință în prima materie, cea mai transparentă dintre toate, și, prin intermediul ei, face să se aprindă sclipirile sale în mod mai vizibil, însă, când ajunge la materii mai dense, manifestarea ei se răspândește mai slab, din cauza inabilității materiilor luminate de a deține darul de lumină, comunicându-l[449], apoi este redusă[450] puțin câte puțin, până când ajunge în cele din urmă aproape imposibil de răspândit. De asemenea, căldura focului se răspândește mai mult în cele care, în privința asemănării cu ea, sunt mai receptive, mai supuse și o conduc mai ușor. În schimb, în cele rezistente sau care se opun fie nu se produce nimic, fie se arată doar o urmă slabă a acțiunii de încălzire, iar aceasta mai ales dacă – prin intermediul celor ce primesc căldura în mod natural – ea ajunge la cele ce nu se înrudesc cu ea, atunci când se întâmplă să aprindă mai întâi pe cele ușor de transformat și care se aprind repede, apoi, prin intermediul acestora, încălzește în mod proporțional fie apa, fie alt lucru dintre cele ce nu se aprind cu ușurință. După același argument al bunei ordini a naturii, principiul ordinii întregii bune-rânduiri văzute și nevăzute arată în

ἀοράτου ταξιαρχία τὴν τῆς οἰκείας φωτοδοσίας λαμπρότητα
πρωτοφανῶς ἐν πανολβίαις χύσεσι ταῖς ὑπερτάταις
οὐσίαις ἀναφαίνει καὶ διὰ τούτων αἱ μετ' αὐτὰς οὐσίαι
τῆς θείας ἀκτῖνος μετέχουσιν. Αὗται γὰρ ἐπιγνοῦσαι
πρῶται θεὸν καὶ θείας ἀρετῆς ὑπερκειμένως ἐφιέμεναι
καὶ πρωτουργοὶ γενέσθαι τῆς ὡς ἐφικτὸν θεομιμήτου
δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἠξίωνται καὶ τὰς μετ' αὐτὰς
οὐσίας [αὐταὶ] πρὸς τὸ ἐφάμιλλον ὅση δύναμις ἀγαθοειδῶς
ἀνατείνουσιν ἀφθόνως αὐταῖς μεταδιδοῦσαι τῆς εἰς αὐτὰς
ἐπιφοιτησάσης αἴγλης, καὶ αὖθις ἐκεῖναι ταῖς ὑφειμέναις,
καὶ καθ' ἑκάστην ἡ πρώτη τῇ μετ' αὐτὴν μεταδίδωσι τοῦ
46 δωρουμένου καὶ εἰς | πάσας ἀναλόγως προνοίᾳ
διαφοιτῶντος θείου φωτός. Ἔστιν οὖν ἅπασι τοῖς
φωτιζομένοις ἀρχὴ τοῦ φωτίζεσθαι θεὸς μὲν φύσει καὶ
ὄντως κυρίως ὡς φωτὸς οὐσία καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καὶ
ὁρᾶν αἴτιος, θέσει δὲ καὶ θεομιμήτως ἡ κατὰ μέρος
ὑπερκειμένη τῇ μετ' αὐτὴν ἑκάστη τῷ τὰ θεῖα φῶτα δι'
αὐτῆς εἰς ἐκείνην ἐποχετεύεσθαι. Τὴν οὖν ὑπερτάτην τῶν
οὐρανίων νοῶν διακόσμησιν αἱ τῶν λοιπῶν ἁπάντων
ἀγγέλων οὐσίαι κατὰ τὸ εἰκὸς μετὰ θεὸν ἀρχὴν ἡγοῦνται
πάσης ἱερᾶς θεογνωσίας τε καὶ θεομιμησίας ὡς δι' ἐκείνων
εἰς πάσας καὶ ἡμᾶς τῆς θεαρχικῆς ἐλλάμψεως διαδιδομένης.
Διὸ καὶ πᾶσαν ἱερὰν καὶ θεομίμητον ἐνέργειαν ἐπὶ θεὸν
μὲν ὡς αἴτιον ἀναφέρουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς πρώτους θεοειδεῖς
νόας ὡς πρωτουργοὺς τῶν θείων καὶ διδασκάλους.
Οὐκοῦν ἡ πρώτη τῶν ἁγίων ἀγγέλων διακόσμησις μᾶλλον
ἁπασῶν ἔχει τὴν ἐμπύριον ἰδιότητα καὶ τὴν κεχυμένην

mod supra-firesc lucirea propriului său dar de lumină – care strălucește, în mod primordial, în preafericite revărsări – ființelor supreme, iar, prin intermediul acestora, ființele de după ele participă și ele la raza divină. Căci acestea, fiind primele care îl cunosc pe Dumnezeu și care tind în mod superior spre virtutea divină, sunt considerate demne să fie întâi-lucrătoare ale puterii și activității de imitare a lui Dumnezeu, pe cât posibil. Trăgând în sus ființele de după ele spre rivalizarea[451] cu ele – conform binelui și pe cât le stă în putință –, le transmit cu generozitate splendoarea care a trecut prin ele, iar acestea la rândul lor o transmit celor subordonate și, de fiecare dată, prima transmite celei de după ea ceea ce i-a fost dăruit ei, iar lumina divină pătrunde prin toate în mod proporțional, conform providenței. Astfel, pentru toate cele luminate, Dumnezeu este – prin natură și în mod propriu – principiul luminării, deoarece el este ființa luminii și cauza faptului însuși de a fi și de a vedea; în schimb, prin poziția ei și în maniera imitării lui Dumnezeu, cea care este superioară în mod parțial este principiu al celei de după ea, deoarece, prin intermediul primeia, luminile divine[452] sunt conduse la cea de-a doua. Cât privește dispunerea supremă a intelectelor cerești, este firesc ca ființele tuturor celorlalți îngeri să o considere pe aceasta – după Dumnezeu[453] – drept principiu al întregii sacre cunoașteri a lui Dumnezeu și al imitării lui Dumnezeu, deoarece, prin intermediul acelora, iluminarea tearhică este răspândită tuturor, precum și nouă. De aceea, orice activitate sacră și de imitare a lui Dumnezeu, ele o raportează atât la Dumnezeu drept cauză, cât și la primele intelecte dumnezeiești, ca la niște întâi-lucrători și învățători ai celor divine. Așadar, prima dispunere a sfinților îngeri are, mai mult decât toate, proprietatea incandescenței[454] și transmiterea revărsată a

τῆς θεαρχικῆς σοφίας μετάδοσιν καὶ τὸ γνωστικὸν τῆς ὑπερτάτης τῶν θείων ἐλλάμψεων ἐπιστήμης καὶ τὴν θρονίαν ἰδιότητα τὴν ἀναπεπταμένην θεοδοχίαν ἐμφαίνουσαν, αἱ δὲ τῶν ὑφειμένων οὐσιῶν διακοσμήσεις τῆς ἐμπυρίου, τῆς σοφῆς, τῆς γνωστικῆς, τῆς θεοδόχου δυνάμεως μετέχουσι μέν, ὑφειμένως δὲ καὶ πρὸς τὰς πρώτας ὁρῶσαι καὶ δι' αὐτῶν ὡς τοῦ θεομιμήτου πρωτουργῶς ἠξιωμένων ἐπὶ τὸ τοῦ θεοειδοῦς ἐφικτὸν ἀναγόμεναι. Τὰς εἰρημένας οὖν ἁγίας ἰδιότητας ὧν ἐν μετουσίᾳ διὰ τῶν πρώτων αἱ μετ' αὐτὰς οὐσίαι γεγόνασιν, αὐταῖς ἐκείναις μετὰ θεὸν ὡς ἱεράρχαις ἀνατιθέασιν.

4. Ἔλεγεν οὖν ὁ ταῦτα φήσας τὴν μὲν ὅρασιν ἐκείνην ὑποδειχθῆναι τῷ θεολόγῳ δι' ἑνὸς τῶν ἐπιστατούντων ἡμῖν ἁγίων καὶ μακαρίων ἀγγέλων καὶ πρὸς τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ χειραγωγίας ἐπὶ τὴν ἱερὰν ἐκείνην θεωρίαν
47 ἀναταθῆναι καθ' ἣν ἑώρα τὰς ὑπερτάτας οὐσίας ὡς ἐν | συμβόλοις εἰπεῖν ὑπὸ θεὸν καὶ μετὰ θεοῦ καὶ περὶ θεὸν ἱδρυμένας καὶ τὴν ἁπάντων καὶ αὐτῶν ὑπεραρρήτως ἐξῃρημένην ὑπεράρχιον ἀκρότητα ἐν μέσῳ τῶν ὑπερβεβηκυιῶν δυνάμεων ὑπεριδρυμένην. Ἐμάνθανεν οὖν τοῖς ὁρωμένοις ὁ θεολόγος ὅτι κατὰ πᾶσαν ὑπερούσιον ὑπεροχὴν ἀσυγκρίτως ὑπερίδρυτο τὸ θεῖον ἁπάσης ὁρατῆς καὶ ἀοράτου δυνάμεως καὶ μὴν ὅτι πάντων ἐστὶν ἐξῃρημένον ὡς καθόλου μηδὲ ταῖς πρώταις τῶν ὄντων οὐσίαις ἐμφερές, προσέτι καὶ τὸ πάντων αὐτὸ καὶ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν οὐσιοποιὸν εἶναι καὶ τῆς τῶν ὄντων ἀδιαλύτου μονῆς ἀναλλοίωτον ἵδρυσιν, ὑφ' ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι καὶ αὐταῖς ταῖς ὑπερβεβηκυίαις ἐστὶ δυνάμεσιν. Εἶτα τὰς αὐτῶν τῶν ἁγιωτάτων Σεραφὶμ ἐμυεῖτο θεοειδεῖς

înțelepciunii tearhice și cunoașterea științei supreme a iluminărilor divine[455], precum și proprietatea specifică tronurilor, anume aceea care arată că ele se deschid spre primirea lui Dumnezeu[456], pe când dispunerile ființelor subordonate participă la puterea incandescenței, a înțelepciunii, a cunoașterii, precum și la puterea de a primi pe Dumnezeu, însă într-o manieră subordonată, privind înspre primele și înălțându-se prin intermediul acestora – care sunt în mod primordial demne de imitarea lui Dumnezeu – până la caracterul dumnezeiesc accesibil lor. Ființele de după acestea, care sunt în părtășie cu sfintele proprietăți amintite, prin intermediul primelor ființe, atribuie aceste proprietăți, după Dumnezeu, tocmai acelor ființe prime, ca unor ierarhi.

4. Cel care zicea acestea spunea că acea viziune i-a fost arătată teologului de către unul dintre sfinții și fericiții îngeri care stau în fruntea noastră și că el a fost tras în sus de către călăuzirea luminătoare a aceluia, înspre acea sacră contemplare, prin care a văzut ființele supreme care – pentru a vorbi în mod simbolic – sunt așezate sub Dumnezeu și împreună cu Dumnezeu și în jurul lui Dumnezeu, și a văzut culmea[457] supra-principială, care transcende supra-indicibil[458] toate – chiar și aceste ființe –, stând deasupra, în mijlocul puterilor ce sunt mai presus. Astfel, prin cele văzute, teologul a învățat că, printr-o preeminență supra-ființială totală, divinul este așezat în mod incomparabil deasupra oricărei puteri văzute și nevăzute și că este transcendent față de toate, deoarece, în general, nu este similar nici măcar primelor dintre ființele veritabile și, mai mult, el este principiul tuturor și cauza făcătoare de ființă și așezarea neschimbătoare[459] a indisolubilei rămâneri[460] a ființelor, prin care înseși puterile cele de deasupra își au faptul de a fi și de a fi bune[461]. Apoi, a fost inițiat în privința preasfintelor puteri

δυνάμεις, τῆς μὲν ἱερᾶς αὐτῶν ἐπωνυμίας τὸ ἐμπύριον σημαινούσης, περὶ οὗ μικρὸν ὕστερον ἡμεῖς ἐροῦμεν, ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν ὑφηγήσασθαι τὰς ἐπὶ τὸ θεοειδὲς τῆς ἐμπυρίου δυνάμεως ἀναγωγάς, τῆς δὲ τῶν πτερῶν ἑξαπλῆς ἱεροπλαστίας τὴν ἐπὶ τὸ θεῖον ἐν πρώταις ἐν μέσαις ἐν τελευταίαις νοήσεσιν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτάτην ἀνάτασιν. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπειρόπουν αὐτῶν καὶ πολυπρόσωπον ὁρῶν ὁ ἱερὸς θεολόγος καὶ τὸ τοῖς πτεροῖς ἀποδιαστέλλεσθαι τὴν ὑπὸ τοὺς πόδας καὶ τὴν ὑπὲρ τὰ πρόσωπα θεωρίαν καὶ τὴν ἐν τοῖς μέσοις πτεροῖς ἀεικινησίαν πρὸς τὴν νοητὴν τῶν ὁρωμένων ἀνήγετο γνῶσιν, ἐκφαινομένης αὐτῷ τῆς τῶν ὑπερτάτων νοῶν πολυπόρου καὶ πολυθεάμονος δυνάμεως καὶ τῆς ἱερᾶς αὐτῶν εὐλαβείας, ἣν ἔχουσιν ὑπερκοσμίως εἰς τὴν τῶν ὑψηλοτέρων καὶ βαθυτέρων αὐθάδη καὶ θρασεῖαν καὶ ἀνέφικτον ἔρευναν, καὶ τῆς ἐν
48 συμμετρίᾳ τῶν θεομιμήτων | ἐνεργειῶν ἀκαταλήκτου καὶ ὑψιπετοῦς ἀεικινησίας. Ἀλλὰ καὶ τὴν θεαρχικὴν ἐκείνην καὶ πολυτίμητον ὑμνῳδίαν ἐμυσταγωγεῖτο, τοῦ τυποῦντος τὴν ὅρασιν ἀγγέλου κατὰ δύναμιν τῷ θεολόγῳ μεταδιδόντος τῆς οἰκείας ἱερογνωσίας. Ἐδίδασκεν οὖν αὐτὸν καὶ τοῦτο, ὅτι κάθαρσίς ἐστι τοῖς ὁπωσοῦν καθαροῖς ἡ τῆς θεαρχικῆς διαυγείας [ἁγνότητος] ὡς ἐφικτὸν μετουσία. Αὕτη δὲ πρὸς αὐτῆς τῆς θεαρχίας ἐξῃρημέναις αἰτίαις εἰς πάντας τοὺς ἱεροὺς νόας ὑπερουσίῳ κρυφιότητι τελετουργουμένη, ταῖς περὶ αὐτὴν ὡς ὑπερτάταις δυνάμεσιν ἐκφανεστέρα πώς ἐστι καὶ μᾶλλον ἑαυτὴν ἐκφαίνει καὶ διαδίδωσιν, ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων ἢ τῶν ἐσχάτων ἢ τῶν ἡμῶν νοερῶν δυνάμεων ὡς αὐτῆς ἑκάστη κατὰ τὸ θεοειδὲς διέστηκεν, οὕτω τὴν φανὴν αὐτῆς ἔλλαμψιν συνάγει πρὸς τὸ τῆς οἰκείας κρυφιότητος ἑνιαῖον ἄγνωστον. Ἐλλάμπει δὲ τοῖς καθ' ἕκαστον δευτέροις διὰ τῶν πρώτων καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, πρώτως ἐκ τοῦ κρυφίου πρὸς τὸ ἐμφανὲς ἄγεται διὰ τῶν πρώτων δυνάμεων. Τοῦτο γοῦν ὁ θεολόγος ἐδιδάσκετο

dumnezeiești ale Serafimilor înșiși, a căror denumire sacră semnifică incandescența – despre care vom vorbi și noi puțin mai târziu[462], arătând, pe cât ne stă în putință, înălțările spre caracterul dumnezeiesc ale puterii incandescente – și a căror sacră-configurare cu șase aripi arată ascensiunea lor absolută și supremă spre divin, prin acte de gândire prime, intermediare și ultime[463]. Dar, văzând și că au nenumărate picioare și multe fețe, și că, prin aripi, sunt despărțiți de contemplarea celor ce sunt mai jos de picioare și a celor ce sunt mai sus de fețe, precum și veșnica mișcare a aripilor din mijloc, sacrul teolog a fost înălțat la cunoașterea inteligibilă a celor văzute, arătându-i-se puterea mult-pătrunzătoare și mult-contemplativă[464] a intelectelor supreme, precum și sacra lor reținere[465], pe care o au în mod supra-lumesc față de cercetarea îndârjită, insolentă și nepermisă a celor mai înalte și a celor mai adânci, precum și veșnica lor mișcare neîncetată, care se înalță după măsura activităților de imitare a lui Dumnezeu[466]. Dar el a fost inițiat chiar și în acea cântare de laudă tearhică și preaonorată, căci îngerul ce a amprentat această viziune teologului i-a transmis – după putere – propria lui cunoaștere sacră[467]. Și l-a învățat și acest lucru: anume că părtășia, pe cât posibil, la curăția limpezimii tearhice este purificare pentru cei ce sunt puri într-o măsură sau alta. În toate intelectele sacre, aceasta este săvârșită de către tearhia însăși, prin cauze transcendente și într-o ascundere supra-ființială; ea este, într-un fel, mai manifestă celor din jurul ei și se revelează pe sine și se răspândește mai ales în acestea, deoarece ele sunt puterile supreme; în schimb, în cazul puterilor de rang secund, a celor ultime, sau a puterilor noastre intelective, pe măsură ce fiecare dintre ele se depărtează de ea – conform caracterului lor dumnezeiesc –, în aceeași măsură restrânge și ea

πρὸς τοῦ φωταγωγοῦντος αὐτὸν ἀγγέλου τὸ τὴν κάθαρσιν καὶ πάσας τὰς θεαρχικὰς ἐνεργείας διὰ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναλαμπούσας εἰς πάσας τὰς λοιπὰς διαδίδοσθαι κατὰ τὴν ἑκάστης πρὸς τὰς θεουργικὰς μετουσίας ἀναλογίαν. Διὸ καὶ τὴν ἐμπυρίως καθαρτικὴν ἰδιότητα τοῖς Σεραφὶμ εἰκότως μετὰ θεὸν ἀνατέθεικεν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καθαίρειν λέγεται τὸν θεολόγον ὁ Σεραφίμ. Ὡς γὰρ ὁ θεὸς καθαίρει πάντας τῷ πάσης καθάρσεως εἶναι αἰτία, μᾶλλον δὲ (παραπλησίῳ γὰρ χρήσομαι παραδείγματι) καθάπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἱεράρχης διὰ τῶν αὐτοῦ λειτουργῶν ἢ ἱερέων καθαίρων ἢ φωτίζων αὐτὸς λέγεται καθαίρειν καὶ φωτίζειν τῶν δι' αὐτοῦ καθιερωμένων τάξεων ἐπ' αὐτὸν ἀνατιθεισῶν τὰς οἰκείας ἱερὰς ἐνεργείας, οὕτω καὶ τὴν οἰκείαν καθαρτικὴν ἐπιστήμην καὶ δύναμιν ὁ τὴν κάθαρσιν τοῦ θεολόγου τελετουργῶν ἄγγελος ἐπὶ
49 θεὸν | μὲν ὡς αἴτιον, ἐπὶ δὲ τὸν Σεραφὶμ ὡς πρωτουργὸν ἱεράρχην ἀνατίθησιν, ὡς ἄν τις φαίη μετ' εὐλαβείας ἀγγελικῆς, τὸν ὑπ' αὐτοῦ καθαιρόμενον ἐκδιδάσκων ὅτι «τῆς εἰς σὲ πρὸς ἐμοῦ τελετουργουμένης καθάρσεως ἀρχὴ μέν ἐστιν ἐξῃρημένη καὶ οὐσία καὶ δημιουργὸς καὶ αἴτιος ὁ καὶ τὰς πρώτας οὐσίας καὶ πρὸς τὸ εἶναι παραγαγὼν καὶ τῇ περὶ αὐτὸν ἱδρύσει συνέχων καὶ διατηρῶν ἀτρέπτους τε καὶ ἀμεταπτώτους καὶ αὐτὰς κινῶν ἐπὶ τὰς πρώτας τῶν οἰκείων προνοητικῶν ἐνεργειῶν μετουσίας (τοῦτο γὰρ ὁ ταῦτά με διδάσκων ἔφη τὴν τοῦ Σεραφὶμ ἐμφαίνειν ἀποστολήν), ἱεράρχης δὲ καὶ μετὰ

iluminarea sa strălucitoare, în unitatea necunoscută a ascunderii ei proprii[468]. La fiecare nivel, aceasta iluminează pe cele de rang secund prin intermediul celor prime[469], iar, dacă trebuie să spunem pe scurt, în primul rând, ea este adusă de la un nivel ascuns la unul manifest prin intermediul puterilor prime. Așadar, iată ce a fost învățat teologul de către îngerul care îi aducea lumina[470]: că purificarea și toate activitățile tearhice, aprinzându-se prin intermediul ființelor prime, se răspândesc în toate celelalte, după măsura părtășiilor teurgice ale fiecăreia. Și tocmai de aceea este firesc să atribuim proprietatea de a purifica prin incandescență Serafimilor, după Dumnezeu. Așadar, nu este nimic nepotrivit dacă se spune că Serafimul l-a purificat pe teolog[471]. Căci, așa cum Dumnezeu purifică toate lucrurile prin faptul că el este cauza oricărei purificări, sau mai degrabă (căci voi folosi un exemplu mai la îndemână) așa cum despre ierarhul nostru – care purifică sau luminează prin intermediul celor ce slujesc sau prin preoții săi – se spune că purifică și luminează el însuși, deoarece ordinile consacrate de el îi atribuie lui propriile lor activități sacre[472], tot astfel, îngerul care a săvârșit purificarea teologului atribuie propria lui știință și putere purificatoare lui Dumnezeu, drept cauză, iar apoi Serafimului, drept ierarh întâi-lucrător, ca și cum ar spune – cu îngerească reținere, învățându-l pe cel purificat de el – că, „pentru purificarea pe care am săvârșit-o eu asupra ta, există un principiu transcendent, o ființă, un făuritor și un cauzator, care a adus la ființă chiar și ființele prime, care le ține împreună în așezarea în jurul lui, le păstrează imuabile și neslăbite, și le mișcă spre părtășiile prime la propriile sale activități providențiale (căci aceasta înseamnă trimiterea Serafimului, după cum a spus cel care m-a învățat acestea), însă ierarh și conducător – după Dumnezeu – este

θεὸν ἡγεμὼν ὁ τῶν πρωτίστων οὐσιῶν διάκοσμος, παρ’ οὗ τὸ καθαίρειν ἐγὼ θεοειδῶς ἐμυήθην. Οὗτος οὖν ἐστιν ὁ δι’ ἐμοῦ σε καθαίρων, δι’ οὗ τὰς οἰκείας προνοητικὰς ἐνεργείας ἐκ τοῦ κρυφίου καὶ εἰς ἡμᾶς προήγαγεν ἡ πάσης αἰτία καὶ δημιουργὸς καθάρσεως».

Ταῦτα μὲν ἐκεῖνος ἐδίδασκέ με, σοὶ δ’ ἐγὼ μεταδίδωμι. Τῆς σῆς δ’ ἂν εἴη νοερᾶς καὶ διακριτικῆς ἐπιστήμης ἢ θατέρᾳ τῶν εἰρημένων αἰτιῶν ἀπολυθῆναι τῆς ἀπορίας καὶ ταύτην τιμῆσαι πρὸ τῆς ἑτέρας ὡς τὸ εἰκὸς καὶ εὔλογον καὶ ἴσως τὸ ἀληθὲς ἔχουσαν ἢ παρ’ ἑαυτοῦ τι τοῦ ὄντως ἀληθοῦς συγγενέστερον ἐξευρεῖν ἢ παρ’ ἑτέρου μαθεῖν, θεοῦ δηλαδὴ διδόντος ῥῆμα καὶ προξενούντων ἀγγέλων, καὶ τοῖς φιλαγγέλοις ἡμῖν ἀνακαλύψαι διαυγῆ μᾶλλον
50 εἴπερ οἷόν τε εἴη καὶ ἐμοὶ μᾶλλον ἐραστὴν θεωρίαν. |

dispunerea[473] ființelor primodiale, prin care eu am fost inițiat, în mod dumnezeiesc, în faptul de a purifica[474]. Aceasta este, de fapt, cea care te purifică pe tine prin intermediul meu, cea prin care cauza și creatorul oricărei purificări a făcut să vină până la noi – ieșind din ascuns – propriile sale activități providențiale”.

Iată ce m-a învățat acela, iar eu îți transmit ție. Rămâne în seama științei tale înțelegătoare și pătrunzătoare, fie să rezolve această dificultate printr-una dintre motivațiile amintite – și să o prețuiască pe aceasta înaintea oricărei alteia, ca fiind cea mai probabilă, cea mai rezonabilă și, poate, chiar cea adevărată –, fie să găsească ea însăși o explicație mai apropiată de ceea ce este realmente adevărat, fie să învețe de la altcineva – Dumnezeu dând clar cuvântul[475], iar îngerii mijlocind[476] –, iar nouă, ca unor iubitori ai îngerilor[477], să ne dezvăluie, dacă ar fi cu putință, o contemplare mai limpede, iar mie cu atât mai dragă.

XIV

Καὶ τοῦτο δὲ ἄξιον ὡς οἶμαι νοερᾶς ἐπιστασίας, ὅτι τῶν λογίων ἡ περὶ τῶν ἀγγέλων παράδοσις «Χιλίας χιλιάδας» εἶναί φησι «καὶ μυριάδας μυρίας», τοὺς παρ' ἡμῖν ἀκροτάτους τῶν ἀριθμῶν εἰς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλοῦσα καὶ πολλαπλασιάζουσα καὶ διὰ τούτων ἐναργῶς ἐμφαίνουσα τὰς ἡμῖν ἀναριθμήτους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διατάξεις. Πολλαὶ γάρ εἰσιν αἱ μακάριαι στρατιαὶ τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν τὴν ἀσθενῆ καὶ συνεσταλμένην ὑπερβεβηκυῖαι τῶν καθ' ἡμᾶς ὑλαίων ἀριθμῶν συμμετρίαν καὶ πρὸς μόνης γνωστικῶς ὁριζόμεναι τῆς κατ' αὐτὰς ὑπερκοσμίου καὶ οὐρανίας νοήσεως καὶ ἐπιστήμης τῆς πανολβίως αὐταῖς δωρουμένης ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς ἀπειρογνώστου σοφοποιίας τῆς πάντων ὁμοῦ τῶν ὄντων ὑπερουσίως οὔσης ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐσιοποιοῦ καὶ συνεκτικῆς δυνάμεως καὶ περιεκτικῆς ἀποπερατώσεως.

XIV

Cred că şi acest lucru este demn de o atenţie înţelegătoare, anume faptul că tradiţia Scripturilor despre îngeri spune că aceştia sunt „mii de mii" „şi miriade de miriade"[478], luând cele mai mari numere de la noi, răsfrângându-le asupra lor însele şi multiplicându-le, arătându-ne limpede prin aceasta că, pentru noi, ordinile[479] fiinţelor cereşti sunt fără număr. Căci multe sunt fericitele oşti ale intelectelor supra-lumeşti, iar acestea depăşesc măsura slabă şi îngustă a numerelor materiale de la noi şi nu sunt definite în mod cunoscător decât de către gândirea şi ştiinţa supra-lumească şi cerească asupra lor, dăruită lor în mod fericit de către tearhica şi infinit cunoscătoarea[480] facere a înţelepciunii[481], aceea care are o cunoaştere infinită şi care este în mod supra-fiinţial principiu şi cauză făcătoare de fiinţă[482] şi putere coezivă şi sfârşit ce cuprinde toate fiinţele împreună.

XV

1. Φέρε δὴ λοιπὸν ἀναπαύοντες ἡμῶν εἰ δοκεῖ τὸ
νοερὸν ὄμμα τῆς περὶ τὰς ἑνικὰς καὶ ὑψηλὰς θεωρίας
ἀγγελοπρεποῦς συντονίας ἐπὶ τὸ διαιρετὸν καὶ πολυμερὲς
πλάτος τῆς πολυειδοῦς τῶν ἀγγελικῶν μορφοποιϊῶν
ποικιλίας καταβάντες πάλιν ἀπ' αὐτῶν ὡς ἀπ' εἰκόνων
51 ἐπὶ τὴν | ἁπλότητα τῶν οὐρανίων νοῶν ἀναλυτικῶς
ἀνακάμπτωμεν. Ἔστω δέ σοι προδιεγνωσμένον ὡς αἱ τῶν
ἱεροτύπων εἰκόνων ἀνακαθάρσεις τὰς αὐτὰς ἔσθ' ὅτε τῶν
οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ἱεραρχούσας ἐμφαίνουσι
καὶ αὖθις ἱεραρχουμένας καὶ τὰς ἐσχάτας ἱεραρχούσας
ἱεραρχουμένας τε τὰς πρώτας καὶ τὰς αὐτὰς ὡς εἴρηται
πρώτας τε καὶ μέσας καὶ τελευταίας ἐχούσας δυνάμεις,
οὐδενὸς ἀτόπου λόγου παρεισαγομένου κατὰ τὸν τοιόνδε
τῶν ἀναπτύξεων τρόπον· εἰ μὲν γὰρ ἱεραρχεῖσθαί τινας
ὑπὸ τῶν προτέρων ἐλέγομεν, εἶτα τῶν αὐτῶν ἱεραρχούσας
καὶ τὰς προτέρας αὖθις ἱεραρχούσας τῶν τελευταίων
ἱεραρχεῖσθαι πρὸς αὐτῶν ἐκείνων τῶν ἱεραρχουμένων,
ὄντως ἀτοπία τὸ πρᾶγμα καὶ συγχύσεως πολλῆς ἀνάμεστον·
εἰ δὲ τὰς αὐτὰς ἱεραρχεῖν τε καὶ ἱεραρχεῖσθαι λέγομεν,
οὐκέτι δὲ τῶν αὐτῶν ἢ πρὸς τῶν αὐτῶν, ἀλλ' αὐτὴν
ἑκάστην ἱεραρχεῖσθαι μὲν ὑπὸ τῶν προτέρων, ἱεραρχεῖν
δὲ τῶν τελευταίων, οὐκ ἀπεικότως ἄν τις φαίη τὰς ἐν τοῖς

XV

1. În continuare[483] – dacă crezi că ne-am odihnit ochiul înțelegător de încordarea contemplărilor singulare și înalte ce se cuvin îngerilor, coborând până la nivelul divizat și pluripartit al diversității pluriforme a alcătuirilor de forme îngerești –, haide să ne întoarcem, în mod analitic[484], de la acestea, ca de la niște imagini, înspre simplitatea intelectelor cerești[485]. Dar să-ți fie clar, încă de la început, că explicarea imaginilor sacrelor amprentări arată că aceleași dispuneri ale ființelor cerești uneori inițiază în ierarhie, iar alteori sunt inițiate în ierarhie; de asemenea, ultimele inițiază în ierarhie, iar primele sunt inițiate în ierarhie[486] și, așa cum s-a spus, aceleași dispuneri au puteri prime, intermediare și ultime, fără ca prin acest tip de explicație să se producă vreun raționament absurd. Căci, dacă am spune că unele sunt inițiate în ierarhie de către cele de dinaintea lor, dar și că le inițiază în ierarhie pe acelea, și dacă am spune că cele anterioare – care le inițiază în ierarhie pe cele ultime – sunt inițiate în ierarhie de către acelea însele pe care le-au inițiat în ierarhie, atunci firește că un asemenea lucru ar fi o absurditate plină de multă confuzie; dar, dacă spunem că aceleași dispuneri inițiază și sunt inițiate în ierarhie, însă nu pe aceleași sau de către aceleași, ci că fiecare dintre ele este inițiată în ierarhie de către cele anterioare și le inițiază pe cele ulterioare, atunci n-ar fi nepotrivit să spună cineva că aceleași înfățișări

λογίοις ἱεροπλάστους μορφώσεις τὰς αὐτὰς ἔσθ' ὅτε δύνασθαι καὶ πρώταις καὶ μέσαις καὶ τελευταίαις δυνάμεσιν οἰκείως καὶ ἀληθῶς περιτεθῆναι, καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες οὖν ἐπιστρεπτικῶς ἀνατείνεσθαι καὶ τὸ περὶ ἑαυτὰς ἀρρεπῶς εἱλεῖσθαι τῶν οἰκείων οὔσας φρουρητικὰς δυνάμεων καὶ τὸ τῇ περὶ τὰ δεύτερα κοινωνικῇ προόδῳ τῆς προνοητικῆς αὐτὰς ἐν μεθέξει δυνάμεως εἶναι πάσαις ἀψευδῶς ἁρμόσει ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις, εἰ καὶ ταῖς μὲν ὑπερκειμένως καὶ ὁλικῶς, ὡς πολλάκις εἴρηται, ταῖς δὲ μερικῶς καὶ ὑφειμένως.

2. Ἀρκτέον δὲ τοῦ λόγου καὶ ζητητέον ἐν πρώτῃ τῶν τύπων ἀνακαθάρσει δι' ἣν αἰτίαν ἡ θεολογία σχεδὸν παρὰ πάσας εὑρίσκεται τιμῶσα τὴν ἐμπύριον ἱερογραφίαν.
52 Εὑρήσεις γοῦν αὐτὴν οὐ μόνον | τροχοὺς πυρώδεις διαπλάττουσαν ἀλλὰ καὶ ζῷα πεπυρωμένα καὶ ἄνδρας ὡς πῦρ ἐξαστράπτοντας καὶ περὶ αὐτὰς τὰς οὐρανίας οὐσίας σωροὺς ἀνθράκων πυρὸς περιτιθεῖσαν καὶ ποταμοὺς ἀσχέτῳ ῥοίζῳ πυριφλεγέθοντας. Ἀλλὰ καὶ τοὺς θρόνους φησὶ πυρίους εἶναι καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς ὑπερτάτους Σεραφὶμ ἐμπρηστὰς ὄντας ἐκ τῆς ἐπωνυμίας ἐμφαίνει καὶ τὴν πυρὸς ἰδιότητα καὶ ἐνέργειαν αὐτοῖς ἀπονέμει καὶ ὅλως ἄνω καὶ κάτω τὴν ἐμπύριον τιμᾷ ἐκκρίτως τυποπλαστίαν. Τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφαίνειν οἴομαι τὸ τῶν οὐρανίων νοῶν θεοειδέστατον. Οἱ γὰρ ἱεροὶ θεολόγοι τὴν ὑπερούσιον καὶ ἀμόρφωτον οὐσίαν ἐν πυρὶ πολλαχῇ διαγράφουσιν ὡς ἔχοντι πολλὰς τῆς θεαρχικῆς εἰ θέμις εἰπεῖν ἰδιότητος ὡς ἐν ὁρατοῖς εἰκόνας. Τὸ γὰρ αἰσθητὸν πῦρ ἔστι μὲν ὡς εἰπεῖν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἀμιγῶς φοιτᾷ καὶ ἐξῄρηται πάντων καὶ παμφαὲς ὂν ἅμα καὶ ὡς κρύφιον, ἄγνωστον αὐτὸ καθ' αὑτὸ μὴ προκειμένης ὕλης

sacru-configurate din Scripturi pot fi conferite în mod propriu și adevărat atât puterilor prime, cât și celor intermediare, precum și celor ultime; de asemenea, faptul că ele sunt trase în sus în maniera întoarcerii și faptul că ele se rotesc ferm în jurul lor însele, fiind protectoare ale propriilor puteri[487], precum și faptul că – printr-o procesiune ce comunică cu cele secunde – ele participă la însăși puterea providențială, toate acestea se potrivesc în mod nemincinos tuturor ființelor cerești, chiar dacă unora în mod superior și deplin, pe când altora în mod parțial și subordonat, așa cum s-a spus de multe ori[488].

2. Trebuie însă să începem discursul și să cercetăm, într-o primă clarificare a amprentărilor, din ce cauză teologia găsește cu cale să onoreze sacra descriere a incandescenței aproape mai mult decât pe toate celelalte[489]. Vei descoperi că ea configurează nu numai roți înfocate[490], ci și animale de foc[491], precum și oameni care fulgeră ca focul[492], și că în jurul acestor ființe cerești ea pune grămezi de cărbuni aprinși[493] și râuri ce ard ca focul, într-un vuiet nestăvilit[494]. Apoi, ea spune că și tronurile sunt de foc[495] și indică faptul că, prin denumirea lor, înșiși Serafimii cei supremi sunt arzători[496] și le atribuie proprietatea și activitatea focului și, în general, onorează în mod special configurarea-amprentată a incandescenței[497], fie în sus, fie în jos. Cred că faptul că sunt de foc arată că intelectele cerești au caracterul cel mai dumnezeiesc. Căci teologii sacri descriu de multe ori ființa supra-ființială și fără formă prin foc[498], în sensul în care focul deține mult din proprietatea tearhică – dacă se poate spune așa[499] – ca în niște imagini vizibile. Căci, pentru a spune așa, focul sensibil este în toate, trece prin toate în mod neamestecat și transcende toate, fiind în același timp cu totul strălucitor, iar, ca ascuns, el este necunoscut în sine însuși – dacă nu s-ar adăuga materia

εἰς ἣν ἀναφαίνοι τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν, ἄσχετόν τε καὶ ἀθεώρητον, αὐτοκρατητικὸν ἁπάντων καὶ τὰ ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται πρὸς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν ἀλλοιωτικόν, μεταδοτικὸν ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς ὁπωσοῦν πλησιάζουσιν, ἀνανεωτικὸν τῇ ζωπύρῳ θερμότητι, φωτιστικὸν ταῖς ἀπερικαλύπτοις ἐλλάμψεσιν, ἀκράτητον ἀμιγὲς διακριτικὸν ἀναλλοίωτον, ἀνώφορον ὀξύπορον, ὑψηλὸν οὐδεμιᾶς ἀνεχόμενον ὑποπεζίας ὑφέσεως, ἀεικίνητον ταυτοκίνητον κινητικὸν ἑτέρων, περιληπτικὸν ἀπερίληπτον, ἀπροσδεὲς ἑτέρου, λανθανόντως αὐξητικὸν ἑαυτοῦ καὶ πρὸς τὰς ὑποδεχομένας ὕλας ἐκφαῖνον τὴν ἑαυτοῦ μεγαλειότητα, δραστήριον δυνατόν, ἅπασι παρὸν ἀοράτως ἀμελούμενον οὐκ εἶναι δοκοῦν, τῇ τρίψει δὲ
53 καθάπερ τινὶ ζητήσει συμφυῶς | καὶ οἰκείως ἐξαίφνης ἀναφαινόμενον καὶ αὖθις ἀκαταλήπτως ἀφιπτάμενον, ἀμείωτον ἐν πάσαις ταῖς πανολβίαις ἑαυτοῦ μεταδόσεσι. Καὶ πολλὰς ἄν τις εὕροι τοῦ πυρὸς ἰδιότητας οἰκείας ὡς ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνας θεαρχικῆς ἐνεργείας. Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεόσοφοι τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐκ πυρὸς διαπλάττουσιν, ἐμφαίνοντες αὐτῶν τὸ θεοειδὲς καὶ ὡς ἐφικτὸν θεομίμητον.

3. Ἀλλὰ καὶ ἀνθρωπομόρφους αὐτοὺς ἀναγράφουσι διὰ τὸ νοερὸν καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ἔχειν τὰς ὀπτικὰς δυνάμεις καὶ τὸ τοῦ σχήματος εὐθὺ καὶ ὄρθιον καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ κατ' αἴσθησιν μὲν ἐλάχιστον ὡς πρὸς τὰς λοιπὰς τῶν ἀλόγων ζῴων δυνάμεις, κρατητικὸν δὲ πάντων τῇ τοῦ νοῦ κατὰ περιουσίαν δυνάμει καὶ τῇ κατὰ λογικὴν ἐπιστήμην ἐπικρατείᾳ καὶ κατὰ τὸ φύσει τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον καὶ ἀκράτητον. Ἔστι δὲ καὶ καθ' ἕκαστον ὡς οἶμαι τῆς

în care el să își arate activitatea proprie – și este nestăvilit și nevăzut, stăpânitor deplin[500] al tuturor, căci, pe cele în care intră le preschimbă în propria lui activitate, transmițându-se pe sine tuturor celor ce se apropie de el oricât de puțin, înnoitor prin căldura lui revitalizantă, luminător prin netăinuitele sale iluminări, de nestăpânit, neamestecat, pătrunzător, neschimbător, mergând în sus și străbătând repede, înalt, nesuportând nici o aplecare inferioară, veșnic mișcător, mișcându-se pe sine însuși și mișcându-le pe celelalte, cuprinzător necuprins, neavând nevoie de altceva, sporindu-se pe sine în secret și arătându-și măreția față de materiile care îl primesc, activ, puternic, prezent tuturor în mod nevăzut, părând că nu există, dacă nu este băgat în seamă, dar care – prin frecare, ca printr-un fel de căutare[501] – se arată deodată[502], crescând împreună, în mod propriu[503], iar apoi zboară necuprins, nemicșorat în preafericitele transmiteri ale lui însuși. Se pot găsi multe caracteristici proprii focului din cele sensibile, care sunt imagini ale activității tearhice. Văzând acest lucru, înțelepții în cele dumnezeiești configurează ființele cerești din foc, arătând caracterul lor dumnezeiesc și de imitare a lui Dumnezeu, pe cât posibil.

3. Dar ei îi descriu, de asemenea, și în formă umană[504], datorită caracterului înțelegător și faptului că omul are puterile vizuale îndreptate în sus, poziția dreaptă și ridicată, și deoarece, prin natura sa, el comandă și conduce, și pentru că, deși este cel mai slab în privința percepției senzoriale, precum și în privința celorlalte puteri ale animalelor iraționale, totuși, el le domină pe toate prin puterea intelectului, pe care o are din abundență, prin superioritatea pe care i-o dă cunoașterea rațională, precum și prin faptul că, grație naturii sale, sufletul este neaservit[505] și de nestăpânit. Dar cred că în fiecare dintre părțile cele

σωματικῆς ἡμῶν πολυμερείας εἰκόνας ἐναρμονίους ἐξευρεῖν τῶν οὐρανίων δυνάμεων φάσκοντας τὰς μὲν ὀπτικὰς ἐμφαίνειν δυνάμεις τὴν πρὸς τὰ θεῖα φῶτα διειδεστάτην ἀνάνευσιν καὶ αὖθις τὴν ἁπαλὴν καὶ ὑγρὰν καὶ οὐκ ἀντίτυπον, ἀλλ' ὀξυκίνητον καὶ καθαρὰν καὶ ἀναπεπταμένην ἀπαθῶς ὑποδοχὴν τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων, τὰς δὲ τῶν ὀσφραντῶν διακριτικὰς δυνάμεις τὸ τῆς ὑπὲρ νοῦν εὐώδους διαδόσεως ὡς ἐφικτὸν ἀντιληπτικὸν καὶ τῶν μὴ τοιούτων ἐν ἐπιστήμῃ διακριτικὸν καὶ ὁλικῶς ἀποφευκτικόν, τὰς δὲ τῶν ὤτων δυνάμεις τὸ μετοχικὸν καὶ γνωστικῶς ὑποδεκτικὸν τῆς θεαρχικῆς ἐπιπνοίας, τὰς δὲ γευστικὰς τὴν τῶν νοητῶν τροφῶν ἀποπλήρωσιν καὶ τὸ τῶν θείων καὶ τροφίμων ὀχετῶν ὑποδεκτικόν, τὰς ἁπτικὰς δὲ τὸ τοῦ προσφυοῦς ἢ τοῦ βλάπτοντος ἐν ἐπιστήμῃ διαγνωστικόν, τὰ βλέφαρα δὲ καὶ τὰς ὀφρύας τὸ τῶν θεοπτικῶν νοήσεων φρουρητικόν,
54 τὴν ἡβῶσαν δὲ καὶ νεανικὴν ἡλικίαν τὸ τῆς ἐπακμαζούσης| ἀεὶ ζωτικῆς δυνάμεως, τοὺς ὀδόντας δὲ τὸ διαιρετικὸν τῆς ἐνδιδομένης τροφίμου τελειότητος (ἑκάστη γὰρ οὐσία νοερὰ τὴν δωρουμένην αὐτῇ πρὸς τῆς θειοτέρας ἑνοειδῆ νόησιν προνοητικῇ δυνάμει διαιρεῖ καὶ πληθύει πρὸς τὴν τῆς καταδεεστέρας ἀναγωγικὴν ἀναλογίαν), τοὺς ὤμους δὲ καὶ τὰς ὠλένας καὶ αὖθις τὰς χεῖρας τὸ ποιητικὸν καὶ ἐνεργητικὸν καὶ δραστήριον, τὴν δ' αὖ καρδίαν σύμβολον εἶναι τῆς θεοειδοῦς ζωῆς τῆς τὴν οἰκείαν ζωτικὴν δύναμιν ἀγαθοειδῶς εἰς τὰ προνοούμενα διασπειρούσης, τὰ στέρνα δὲ αὖθις ἐμφαίνειν τὸ ἀδάμαστον καὶ τὸ φρουρητικὸν ὡς ἐπὶ τῆς ὑποκειμένης καρδίας τῆς ζωοποιοῦ διαδόσεως, τὰ δὲ νῶτα τὸ συνεκτικὸν τῶν ζωογόνων ἁπασῶν δυνάμεων, τοὺς πόδας δὲ τὸ κινητικὸν καὶ ὀξὺ καὶ ἐντρεχὲς τῆς ἐπὶ τὰ θεῖα πορευτικῆς ἀεικινησίας. Διὸ καὶ ὑποπτέρους ἡ θεολογία τοὺς τῶν ἁγίων νοῶν ἐσχημάτισε πόδας. Τὸ γὰρ πτερὸν ἐμφαίνει τὴν ἀναγωγικὴν ὀξύτητα καὶ τὸ οὐράνιον καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ὁδοποιητικὸν καὶ τὸ παντὸς

multe ale corpului nostru pot fi găsite imagini potrivite pentru puterile cerești, spunând că puterile vederii[506] arată cea mai transparentă ridicare a privirii înspre luminile divine, precum și faptul că receptarea iluminărilor tearhice se face în mod ușor și lin, iar nu rigid, ci printr-o mișcare rapidă și pură, ce se desfășoară fără pătimire; apoi, puterile care disting mirosurile[507] arată capacitatea de a cuprinde, pe cât posibil, răspândirea cea bine-mirositoare mai presus de intelect[508], precum și știința de a distinge pe cele ce nu sunt așa și de a fugi de ele în mod deplin; puterile urechilor[509] arată capacitatea de a participa și de a primi în mod cunoscător insuflarea tearhică[510]; cele gustative[511] arată plenitudinea hranei inteligibile și capacitatea de a primi canalele[512] divine și hrănitoare; puterile tactile[513] arată știința de a distinge ceea ce este prielnic de ceea ce este vătămător; pleoapele și sprâncenele arată caracterul veghetor[514] al gândirilor ce văd pe Dumnezeu; vârsta adolescenței și tinereții[515] arată puterea de a trăi mereu în floarea vârstei; dinții arată capacitatea de a diviza desăvârșirea hrănitoare[516] ce li s-a dat (căci, printr-o putere providențială, fiecare ființă intelectivă divide gândirea unitară ce i-a fost dăruită de către ființa mai divină și o multiplică după măsura înălțării ființei inferioare), umerii, brațele[517] și apoi mâinile[518] arată capacitatea de a face, de a acționa și de a realiza, apoi inima este simbolul vieții dumnezeiești, care distribuie peste cele providențiate propria sa putere vitală, în forma binelui, de asemenea, piepturile[519] arată că sunt neînvinse și veghează asupra răspândirii făcătoare de viață, întocmai ca asupra inimii ce stă înăuntru, spatele[520] arată caracterul coeziv[521] al tuturor puterilor producătoare de viață, iar picioarele[522] arată caracterul mobil, rapid și agil al veșnicei mișcări ce merge înspre cele divine. Tocmai de aceea, teologia a figurat picioarele sfintelor intelecte

χαμαιζήλου διὰ τὸ ἀνώφορον ἐξῃρημένον, ἡ δὲ τῶν πτερῶν ἐλαφρία τὸ κατὰ μηδὲν πρόσγειον, ἀλλ' ὅλον ἀμιγῶς καὶ ἀβαρῶς ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν ἀναγόμενον, τὸ δὲ γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον τὸ ἄφετον καὶ εὔλυτον καὶ ἄσχετον καὶ καθαρεῦον τῆς τῶν ἐκτὸς προσθήκης καὶ τὸ πρὸς τὴν ἁπλότητα τὴν θείαν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωτικόν.

4. Ἀλλ' ἐπειδὴ αὖθις ἡ ἁπλῆ καὶ «Πολυποίκιλος σοφία» καὶ τοὺς ἀσκεπεῖς ἀμφιέννυσι καὶ σκεύη τινὰ δίδωσι περιφέρειν αὐτοῖς, φέρε καὶ τὰ τῶν οὐρανίων νοῶν ἱερὰ περιβλήματα καὶ ὄργανα κατὰ τὸ ἡμῖν δυνατὸν ἀναπτύξωμεν.

Τὴν μὲν γὰρ φανὴν ἐσθῆτα καὶ τὴν πυρώδη σημαίνειν οἴομαι τὸ θεοειδὲς κατὰ τὴν πυρὸς εἰκόνα καὶ τὸ
55 φωτιστικὸν διὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, | ὅπου τὸ φῶς καὶ τὸ καθόλου νοητῶς ἐλλάμπον ἢ νοερῶς ἐλλαμπόμενον, τὴν δὲ ἱερατικὴν τὸ πρὸς τὰ θεῖα καὶ μυστικὰ θεάματα προσαγωγικὸν καὶ τὸ τῆς ὅλης ζωῆς ἀφιερωμένον, τὰς δὲ ζώνας τὸ τῶν γονίμων αὐτῶν δυνάμεων φρουρητικὸν καὶ τὸ τὴν συναγωγὸν αὐτῶν ἕξιν εἰς ἑαυτὴν ἑνιαίως συνεστράφθαι καὶ κύκλῳ μετ' εὐκοσμίας τῇ ἀμεταπτώτῳ ταὐτότητι περὶ ἑαυτὴν συνελίσσεσθαι,

5. τὰς δὲ αὖ ῥάβδους τὸ βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ εὐθείᾳ τὰ πάντα περαῖνον, τὰ δὲ δόρατα καὶ τοὺς πελέκεις τὸ τῶν ἀνομοίων διαιρετικὸν καὶ τὸ τῶν διακριτικῶν δυνάμεων ὀξὺ καὶ ἐνεργὲς καὶ δραστήριον, τὰ δὲ γεωμετρικὰ καὶ τεκτονικὰ σκεύη τὸ θεμελιωτικὸν καὶ οἰκοδομητικὸν καὶ τελειωτικὸν καὶ ὅσα ἄλλα τῆς ἀναγωγοῦ καὶ ἐπιστρεπτικῆς ἐστι τῶν δευτέρων προνοίας.

ca fiind înaripate[523]. Căci aripa arată rapiditatea de a se înălța, caracterul ceresc și acela de a deschide drum în sus, precum și acela de a transcende orice lucru pământesc, grație înaintării în sus; apoi, faptul că aripile sunt ușoare arată că nu au nimic terestru, ci se ridică spre înalt în mod cu totul neamestecat și lipsit de greutate, iar faptul că sunt dezbrăcați și desculți[524] arată caracterul slobod – care se desprinde ușor și nu poate fi oprit, ci este purificat de alăturarea celor din afară –, precum și faptul de a se asemăna cu simplitatea divină, pe cât posibil.

4. Dar, deoarece, pe de altă parte, înțelepciunea cea simplă și „de multe feluri"[525] îi îmbracă chiar și pe cei neacoperiți și le dă să poarte și niște unelte, haide să explicăm sacrele veșminte și instrumente ale intelectelor cerești, atât cât putem noi.

Cred că haina strălucitoare și cea înfocată[526] înseamnă caracterul dumnezeiesc, după imaginea focului, precum și caracterul luminător, datorită situării în cer, unde se află lumina, și faptul de a ilumina în mod deplin inteligibil, sau de a fi iluminat în mod intelectiv; apoi, haina preoțească[527] arată că ei acced la priveliștile divine și mistice, și își consacră toată viața acestora; centurile[528] arată faptul că își protejează puterile lor generatoare și că starea lor de strângere laolaltă[529] converge în mod unitar spre sine și se concentrează în cerc în jurul ei înseși, cu bună rânduire, într-o identitate neslăbită.

5. De asemenea, toiegele[530] înseamnă caracterul împărătesc și conducător, precum și faptul că îndeplinesc toate lucrurile în mod prompt; sulițele[531] și securile[532] înseamnă capacitatea de a divide cele neasemănătoare, dar și caracterul rapid, activ și eficace al puterile lor de a distinge; uneltele de măsurat pământul[533] și cele de construit arată caracterul întemeietor, ziditor și desăvârșitor, precum și toate celelalte ce țin de providența care le înalță și le întoarce pe cele secunde.

Ἔστι δὲ ὅτε καὶ τῶν εἰς ἡμᾶς θεοκρισιῶν ἐστι σύμβολα τὰ πλαττόμενα τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὄργανα, τῶν μὲν δηλούντων ἐπανορθωτικὴν παιδείαν ἢ τιμωρὸν δικαιοσύνην, τῶν δὲ περιστάσεως ἐλευθερίαν ἢ παιδείας τέλος ἢ προτέρας εὐπαθείας ἐπανάληψιν ἢ προσθήκην ἑτέρων δωρεῶν, μικρῶν ἢ μεγάλων, αἰσθητῶν ἢ νοητῶν, καὶ ὅλως οὐκ ἂν ἀπορήσειεν ὁ διορατικὸς νοῦς οἰκείως ἁρμόσαι τοῖς ἀφανέσι τὰ φαινόμενα.

6. Τὸ δὲ καὶ ἀνέμους αὐτοὺς ὀνομάζεσθαι τὴν ὀξεῖαν αὐτῶν ἐμφαίνει καὶ ἐπὶ πάντα σχεδὸν ἀχρόνως διήκουσαν πτῆσιν καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω καὶ αὖθις ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὸ ἄναντες διαπορθμευτικὴν κίνησιν τὴν ἀνατείνουσαν μὲν τὰ δεύτερα πρὸς τὸ ὑπέρτερον ὕψος, κινοῦσαν δὲ τὰ πρῶτα πρὸς κοινωνικὴν καὶ προνοητικὴν τῶν ὑφειμένων πρόοδον. Εἴποι δ' ἄν τις τὴν τοῦ ἀερίου πνεύματος ἀνεμιαίαν ἐπωνυμίαν καὶ τὸ θεοειδὲς τῶν οὐρανίων νοῶν
56 ἐμφαίνειν. Ἔχει γὰρ καὶ τοῦτο θεαρχικῆς | ἐνεργείας εἰκόνα καὶ τύπον (ὡς ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ κατὰ τὴν τετράστοιχον ἀνακάθαρσιν ἡμῖν διὰ πλειόνων ἀποδέδεικται) κατὰ τὸ τῆς φύσεως κινητικὸν καὶ ζωογόνον καὶ τὴν ὀξεῖαν καὶ ἀκράτητον χώρησιν καὶ τὴν ἄγνωστον ἡμῖν καὶ ἀόρατον κρυφιότητα τῶν κινητικῶν ἀρχῶν καὶ ἀποπερατώσεων. «Οὐ γὰρ οἶδας» φησὶ «πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει».

Ἀλλὰ καὶ νεφέλης αὐτοῖς ἰδέαν ἡ θεολογία περιπλάττει σημαίνουσα διὰ τούτου τοὺς ἱεροὺς νόας τοῦ μὲν κρυφίου φωτὸς ὑπερκοσμίως ἀποπληρουμένους, τὴν πρωτοφανῆ δὲ φωτοφάνειαν ἀνεκπομπεύτως εἰσδεχομένους καὶ ταύτην ἀφθόνως εἰς τὰ δεύτερα δευτεροφανῶς καὶ ἀναλόγως διαπορθμεύοντας καὶ μὴν ὅτι τὸ γόνιμον αὐτοῖς

Este adevărat că instrumentele cu care sunt configurați sfinții îngeri sunt și simboluri ale judecăților dumnezeiești[534] în privința noastră, unele dintre ele arătând o lecție care corectează sau o dreptate care pedepsește, iar altele eliberarea dintr-o încercare dificilă, sfârșitul lecției, reluarea bunăstării de mai înainte sau adăugarea altor daruri, mici sau mari, sensibile sau inteligibile; în general, pentru un intelect perspicace, nu ar fi nici o dificultate să pună cele văzute în acord cu cele nevăzute, în mod potrivit.

6. Faptul că sunt numiți și vânturi arată zborul lor rapid[535], care străbate aproape instantaneu prin toate lucrurile, precum și mișcarea comunicată de sus înspre cele de jos, precum și de la cele de jos în sus, mișcare ce trage pe cele secunde înspre înălțimea superioară și le mișcă pe cele prime într-o procesiune providențială ce se comunică celor inferioare. Cineva ar putea spune că denumirea de „vânt" a duhului aerului[536] arată și caracterul dumnezeiesc al intelectelor cerești. Căci și aceasta deține o imagine și o amprentă a activității tearhice (după cum ni s-a arătat prin mai multe argumente în *Teologia simbolică*[537], în contextul clarificării celor patru elemente[538]), anume prin caracterul mișcător și producător de viață al acestei naturi, prin pătrunderea rapidă și de nestăpânit și prin ascunderea – necunoscută și nevăzută nouă – a începuturilor și a marginilor mișcării sale. Căci se spune: „nu știi de unde vine și unde se duce"[539].

Însă teologia le aplică și forma norului[540], semnalând prin aceasta că intelectele sacre sunt pline în mod supra-lumesc de lumina ascunsă, dar și că ele primesc în mod neexteriorizat[541] prima strălucire a manifestării de lumină ce se arată și o comunică generos celor secunde, într-o strălucire secundă și în mod proporțional, precum și că lor le revine caracterul generator și făcător de viață, dar și

καὶ ζωοποιὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ τελειωτικὸν ἐνυπάρχει κατὰ τὴν νοητὴν ὀμβροτοκίαν τὴν τὸν ἐκδόχιον κόλπον πιαλέοις ὑετοῖς ἐπὶ ζωτικὰς ὠδῖνας ἐκκαλουμένην.

7. Εἰ δὲ καὶ χαλκοῦ καὶ ἠλέκτρου καὶ λίθων πολυχρωμάτων εἶδος ἡ θεολογία ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις περιτίθησι, τὸ μὲν ἤλεκτρον ὡς χρυσοειδὲς ἅμα καὶ ἀργυροειδὲς ἐμφαίνει τὴν ἄσηπτον ὡς ἐν χρυσῷ καὶ ἀδάπανον καὶ ἀμείωτον καὶ ἄχραντον διαύγειαν καὶ τὴν φανὴν ὡς ἐν ἀργύρῳ καὶ φωτοειδῆ καὶ οὐρανίαν αἴγλην, τῷ δὲ χαλκῷ κατὰ τοὺς ἀποδοθέντας λόγους ἢ τὸ πυρῶδες ἢ τὸ χρυσοειδὲς ἀπονεμητέον, τὰς δὲ τῶν λίθων πολυχρωμάτους ἰδέας ἐμφαίνειν οἰητέον ἢ ὡς λευκὰς τὸ φωτοειδὲς ἢ ὡς ἐρυθρὰς τὸ πυρῶδες ἢ ὡς ξανθὰς τὸ
57 χρυσοειδὲς ἢ ὡς χλοερὰς τὸ νεανικὸν | καὶ ἀκμαῖον, καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος εὑρήσεις ἀναγωγικὴν τῶν τυπωτικῶν εἰκόνων ἀνακάθαρσιν.

Ἀλλ' ἐπειδὴ ταῦτα κατὰ δύναμιν ἡμῖν ἀρκούντως εἰρῆσθαι νομίζω, μετιτέον ἐπὶ τὴν ἱερὰν ἀνάπτυξιν τῆς τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεροτύπου θηρομορφίας.

8. Καὶ τὴν μὲν λέοντος μορφὴν ἐμφαίνειν οἰητέον τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ῥωμαλέον καὶ ἀδάμαστον καὶ τὸ πρὸς τὴν κρυφιότητα τῆς ἀφθέγμονος θεαρχίας ὅση δύναμις ἀφομοιωτικὸν τῇ τῶν νοερῶν ἰχνῶν περικαλύψει καὶ τῇ μυστικῶς ἀνεκπομπεύτῳ περιστολῇ τῆς κατὰ θείαν ἔλλαμψιν ἐπ' αὐτὴν ἀνατατικῆς πορείας, τὴν δὲ τοῦ βοὸς τὸ ἰσχυρὸν καὶ ἀκμαῖον καὶ τοὺς νοεροὺς αὔλακας ἀνευρῦνον εἰς ὑποδοχὴν τῶν οὐρανίων καὶ γονιμοποιῶν ὄμβρων, καὶ τὰ κέρατα τὸ φρουρητικὸν καὶ ἀκράτητον, τὴν δὲ τοῦ ἀετοῦ τὸ βασιλικὸν καὶ ὑψίφορον καὶ ταχυπετὲς

acela de a spori și de a desăvârși, aducând ploaia inteligibilă, care, prin averse bogate, cheamă sânul ce o primește, înspre dătătoarele de viață dureri ale facerii[542].

7. Iar, dacă teologia conferă ființelor cerești și forma aramei, a chihlimbarului și a pietrelor multicolore, chihlimbarul[543] – deoarece este, în același timp, de forma aurului și argintului – arată limpezimea nestricăcioasă, necheltuită, neîmpuținată și neîntinată, precum în cazul aurului, dar și splendoarea strălucitoare, luminoasă și cerească, precum în cazul argintului; iar aramei[544], conform argumentelor expuse, trebuie să îi atribuim fie caracterul înfocat, fie acela de a fi de forma aurului; iar despre formele pietrelor multicolore[545] trebuie să credem că ele arată fie faptul de a fi luminos, dacă sunt albe, fie faptul de a fi înfocat, dacă sunt roșii, fie faptul de a fi de forma aurului, dacă sunt galbene, fie faptul de a fi tânăr și viguros, dacă sunt verzi, și, pentru fiecare formă, vei găsi o clarificare – cu rol de înălțare – a imaginilor amprentate.

Dar, deoarece cred că am vorbit îndeajuns despre aceste lucruri, după puterea noastră, trebuie să trecem la sacra explicare a formelor de animale care sunt sacre amprentări ale intelectelor cerești.

8. Trebuie să credem că și forma leului[546] arată caracterul conducător, robust[547] și neînvins, precum și asemănarea, pe cât posibil, cu ascunderea tearhiei inexprimabile[548], anume prin tăinuirea urmelor intelective[549] și prin restrângerea mistică și neexteriorizată a parcursului lor ascendent – conform iluminării divine – spre tearhie[550]; forma boului[551] arată tăria și vigoarea, dar și faptul că îngerii lărgesc brazdele intelective, pentru primirea ploilor cerești și fecunde[552]; coarnele arată caracterul protector și de nestăpânit; forma vulturului[553] arată caracterul împărătesc și care merge spre înalt, rapiditatea zborului și agilitatea

καὶ τὸ πρὸς τὴν δυναμοποιὸν τροφὴν ὀξὺ καὶ νῆφον καὶ ἐντρεχὲς καὶ εὐμήχανον καὶ τὸ πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας ἐν ταῖς τῶν ὀπτικῶν δυνάμεων εὐρώστοις ἀνατάσεσιν ἀνεμποδίστως κατ' εὐθὺ καὶ ἀκλινῶς θεωρητικόν, τὴν δὲ τῶν ἵππων τὸ εὐπειθὲς καὶ εὐήνιον, καὶ λευκῶν μὲν ὄντων τὸ λαμπρὸν καὶ ὡς μάλιστα τοῦ θείου φωτὸς συγγενές, κυανῶν δὲ ὄντων τὸ κρύφιον, ἐρυθρῶν δὲ τὸ πυρῶδες καὶ δραστήριον, συμμίκτων δὲ πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ τῇ διαπορθμευτικῇ δυνάμει τῶν ἄκρων συνδετικὸν καὶ τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς ἢ προνοητικῶς συνάπτον.

Ἀλλ' εἰ μὴ τῆς τοῦ λόγου κατεστοχαζόμεθα συμμετρίας, καὶ τὰς κατὰ μέρος τῶν εἰρημένων ζῴων ἰδιότητας καὶ πάσας τὰς σωματικὰς αὐτῶν διαπλάσεις ἐφηρμόσαμεν ἂν οὐκ ἀπεικότως ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι κατὰ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας, τὸ μὲν θυμοειδὲς αὐτῶν εἰς τὴν
58 νοερὰν ἀνδρείαν | ἧς ἐστιν ἔσχατον ὁ θυμὸς ἀπήχημα, τὴν δὲ αὖ ἐπιθυμίαν εἰς τὸν θεῖον ἔρωτα, καὶ συλλήβδην εἰπεῖν πάσας τὰς τῶν ἀλόγων ζῴων αἰσθήσεις τε καὶ πολυμερείας εἰς τὰς ἀΰλους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν νοήσεις καὶ ἑνοειδεῖς δυνάμεις ἀνάγοντες. Ἀρκεῖ δὲ τοῖς ἐχέφροσιν οὐ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ μιᾶς ἀπεμφαινούσης εἰκόνος ἀνακάθαρσις εἰς τὴν τῶν παραπλησίων ὁμοιότροπον διασάφησιν.

9. Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ τὸ ποταμοὺς εἰρῆσθαι καὶ τροχοὺς καὶ ἅρματα συνημμένα ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις.

Οἱ μὲν γὰρ ἐμπύριοι ποταμοὶ σημαίνουσι τοὺς θεαρχικοὺς ὀχετοὺς ἄφθονον αὐταῖς καὶ ἀνέκλειπτον ἐπίρροιαν χορηγοῦντας καὶ ζωοποιοῦ θρεπτικοὺς γονιμότητος, τὰ δὲ ἅρματα τὴν συζευκτικὴν τῶν ὁμοταγῶν κοινωνίαν, οἱ δὲ τροχοὶ πτερωτοὶ μὲν ὄντες, ἐπὶ δὲ τὰ πρόσθεν ἀνεπιστρόφως καὶ ἀκλινῶς πορευόμενοι τὴν κατ' εὐθεῖαν

înspre hrana care dă putere, sobrietatea, abilitatea, ingeniozitatea și faptul de a privi nestingherit, drept și neclintit spre raza generoasă și cu multe lumini a tearhicei străluciri solare, în puternicele întinderi ale forțelor vizuale. Forma cailor[554] arată caracterul supus și strunit[555], caracterul lucitor și foarte înrudit cu lumina divină, dacă sunt albi, caracterul ascuns, dacă sunt de culoarea albastru închis, cei roșii arată caracterul înfocat și activ, iar cei colorați într-un amestec de alb și negru arată că leagă[556] între ele extremele prin puterea de a comunica și că pun în contact pe cele prime cu cele secunde, precum și pe cele secunde ce cele prime, în maniera întoarcerii sau în manieră providențială[557].

Dacă nu am fi urmărit simetria discursului, atunci am fi pus chiar și proprietățile particulare ale animalelor amintite, precum și toate configurările[558] lor corporale, în acord cu puterile cerești – și nu fără îndreptățire –, conform asemănărilor neasemănătoare, înălțând irascibilitatea lor până la curajul intelectiv, al cărui ultim ecou este mânia, sau dorința până la iubirea divină și, pe scurt, înălțând toate senzațiile animalelor iraționale și părțile lor plurale până la intelecțiile nemateriale și la puterile unitare ale ființelor cerești. Însă celor înzestrați cu înțelepciune le sunt de ajuns nu numai acestea, ci chiar și clarificarea unei singure imagini necorespunzătoare le este de ajuns pentru a explica în același fel pe cele similare.

9. Trebuie să cercetăm și faptul că, așa cum s-a spus, ființelor cerești li s-au alăturat și râuri, roți și care.

Căci râurile incandescente[559] înseamnă canalele tearhice[560], care le dăruiesc revărsarea lor generoasă și neîntreruptă și care hrănesc fecunditatea cea făcătoare de viață; carele[561] arată comuniunea ce conjugă pe cele de același rang; iar roțile[562], fiind înaripate[563] și mergând

καὶ ὄρθιον ὁδὸν τῆς πορευτικῆς αὐτῶν ἐνεργείας δύναμιν, ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀκλινῆ καὶ ἰθύτομον οἶμον ἁπάσης αὐτῶν τῆς νοερᾶς τροχιᾶς ὑπερκοσμίως ἰθυνομένης.

Ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλην ἀναγωγὴν ἀνακαθᾶραι τὴν τῶν νοερῶν τροχῶν εἰκονογραφίαν. Ἐπεκλήθη γὰρ αὐτοῖς ὥς φησιν ὁ θεολόγος Γελγέλ· ἐμφαίνει δὲ τοῦτο καθ' ἑβραϊκὴν φωνὴν ἀνακυλισμοὺς καὶ ἀνακαλύψεις. Οἱ γὰρ ἐμπύριοι καὶ θεοειδεῖς τροχοὶ τοὺς μὲν ἀνακυλισμοὺς ἔχουσι τῇ περὶ τὸ ταὐτὸν ἀγαθὸν ἀειδινήτῳ κινήσει, τὰς ἀνακαλύψεις δὲ τῇ τῶν κρυφίων ἐκφαντορίᾳ καὶ τῇ τῶν περιπεζίων ἀναγωγῇ καὶ τῇ τῶν ὑψηλῶν ἐλλάμψεων εἰς τὰ ὑφειμένα καταγωγικῇ διαπορθμεύσει.

Λοιπὸς ἡμῖν εἰς διασάφησιν ὁ περὶ τῆς χαρᾶς τῶν οὐρανίων διακοσμήσεων λόγος. Καὶ γὰρ ἄδεκτοι παντελῶς εἰσι τῆς καθ' ἡμᾶς ἐμπαθοῦς ἡδονῆς, συγχαίρειν δὲ θεῷ
59 λέγονται τῇ τῶν ἀπολωλότων εὑρέσει κατὰ | τὴν θεοειδῆ ῥᾳστώνην καὶ τὴν ἐπὶ τῇ προνοίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐπὶ θεὸν ἐπιστρεφομένων ἀγαθοειδῆ καὶ ἄφθονον εὐφροσύνην καὶ τὴν εὐπάθειαν ἐκείνην τὴν ἄρρητον ἧς ἐν μεθέξει πολλάκις γεγόνασι καὶ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ τὰς θεουργοὺς τῶν θείων ἐλλάμψεων ἐπιφοιτήσεις.

Τοσαῦτά μοι καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων εἰρήσθω, τῆς μὲν ἀκριβοῦς αὐτῶν ἐκφαντορίας ἀπολειπόμενα, συντελοῦντα δὲ ὡς οἶμαι πρὸς τὸ μὴ ταπεινῶς ἡμᾶς ἐναπομεῖναι ταῖς τυπωτικαῖς φαντασίαις.

Εἰ δὲ καὶ τοῦτο φαίης ὡς οὐ πάντων ἑξῆς τῶν ἀγγελικῶν ἐν τοῖς λογίοις δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν ἢ εἰκόνων ἐποιησάμεθα μνήμην, ἀποκρινούμεθα τἀληθὲς ὅτι τῶν μὲν τὴν ὑπερκόσμιον ἐπιστήμην ἠγνοήσαμεν καὶ μᾶλλον ἐπ' αὐτοῖς ἡμεῖς ἑτέρου του φωταγωγοῦντος δεόμεθα, τὰ δὲ ὡς τοῖς

înainte în mod neabătut și neclintit, indică puterea actului lor de a merge pe un drum direct și drept, toată rotirea lor intelectivă fiind îndreptată în mod supra-lumesc pe aceeași cale neclintită și drept croită.

Descrierea în imagini a roților intelective poate fi explicată și conform unei alte maniere de înălțare[564]. Căci, așa cum spune teologul[565], ele au fost numite „Gelgel"[566], care înseamnă „revoluții" și „dezvăluiri", în limba ebraică. Căci roțile incandescente și dumnezeiești își au revoluțiile lor prin mișcarea veșnic mișcătoare în jurul aceluiași bine, dar au și dezvăluirile lor, prin faptul că revelează cele ascunse, înalță pe cele pământești, iar, în sens descendent, comunică celor subordonate iluminările cele înalte[567].

Ne mai rămâne să clarificăm discursul despre bucuria dispunerilor cerești. Căci ele sunt complet nereceptive la plăcerea noastră pasională; totuși, se spune că ele se bucură împreună cu Dumnezeu de găsirea celor pierduți[568], prin ușurința dumnezeiască[569], prin generoasa veselie de forma binelui pentru providența și mântuirea celor ce s-au întors la Dumnezeu, precum și prin acea indicibilă bunăstare, la care de multe ori s-a întâmplat să participe și unii bărbați sacri, prin intervențiile teurgice ale iluminărilor divine.

Iată cele ce am avut de spus despre sacrele reconfigurări; deși acestea sunt departe de revelația lor exactă, totuși, cred că ne ajută să nu rămânem în mod josnic la reprezentările amprentate[570].

Iar dacă vei spune și aceasta, anume că nu am amintit toate puterile, activitățile sau imaginile îngerești din Scripturi în ordine, atunci vom răspunde ceea ce este adevărat: anume că, pentru unele dintre ele, ne-a lipsit știința cea supra-lumească și, mai mult, avem nevoie de altcineva, care să ne aducă lumina în privința lor, iar pe

εἰρημένοις ὁμοδύναμα παραλελοίπαμεν τῆς τε συμμετρίας τοῦ λόγου προνενοηκότες καὶ τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφιότητα σιγῇ τιμήσαντες.

altele – care aveau același sens cu cele spuse – le-am lăsat deoparte, gândindu-ne la simetria discursului și onorând prin tăcere ascunderea cea mai presus de noi[571].

Note

1. Autenticitatea acestei indicații este dubitabilă. *Cf.* Rorem (1993), p. 50. Ioan de Scythopolis, în Scoliile sale la *Despre numele divine*, sugerează că termenul πρεσβύτερος ar putea să se refere și la un episcop. Sensul inițial al cuvântului este acela de „bătrân". În Evanghelii, πρεσβύτεροι sunt „bătrânii". În *Faptele Apostolilor* este vorba tot de bătrâni, dar, la un moment dat, acești bătrâni încep să capete un rol precis. *Cf.* 14.23: „hirotonindu-le preoți (πρεσβυτέρους) în fiecare biserică". În 22.5, dar și în 23.14 și 25.15, se face diferența între arhierei și acești bătrâni, care alcătuiesc sfatul bătrânilor (τὸ πρεσβυτέριον), ceea ce arată că πρεσβύτερος nu este neapărat un episcop, un arhiereu. În *1 Tim.* 4.14 este vorba de „punerea mâinilor preoților (τοῦ πρεσβυτερίου)", iar în *Iac.* 5.14 se spune „să cheme preoții (πρεσβυτέρους) Bisericii și să se roage pentru el", precizând rolul bătrânilor. În *1 Pt.* 5.1 apar ambii termeni folosiți de Dionisie în acest context (πρεσβυτέρους și συμπρεσβύτερος): „Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sunt împreună-preot". Petru le spune acestor πρεσβύτεροι: „Păstoriți turma lui Dumnezeu", iar în 5.5 se adresează celor mai recenți, mai noi (νεώτεροι), altfel spus, celor nou-creștinați. Aceștia trebuie să se supună celor mai vechi în credință și mai inițiați în biserică, adică celor numiți πρεσβύτεροι, care preiau toate atribuțiile preoțești. În textele paulinice nu există o diferență clară între πρεσβύτερος și ἐπίσκοπος, *cf. Fap.* 20.17-28, sau *Tit* 1.5-7. Ulterior însă, termenii se diferențiază. Grigorie de Nazianz (*Epistole*, 85, 1.3, 152, 5.3, 216, 4.4) folosește termenul συμπρεσβύτερος pentru a desemna pe prietenul său Sacerdos, pe care îl numește și frate sau fiu, care nu era el însuși episcop, căci în *Epistola* 216 îl îndeamnă pe destinatarul scrisorii să se împace cu Sacerdos,

pentru ca amândoi să respecte pe episcopul lor. Prin πρεσβύτερος, Grigorie de Nazianz indică, de pildă, pe Vasile preotul, pe care îl numește fiu al său (*Epistola* 41, 43). Vasile cel Mare (*Epistole*, 87, 1.2; 99, 3.28) diferențiază între ἐπίσκοπος (episcop), πρεσβύτερος (preot), συμπρεσβύτερος (co-preot, împreună-preot), respectiv διάκονος (diacon) (*ibid.*, 197, 2). Tot el (*Epistola* 226, 1) explică termenul συμπρεσβύτερος ca fiind împreună-lucrător al Evangheliei (συνεργὸν τοῦ Εὐαγγελίου). Preferăm deci traducerea, mai prudentă, prin „preot" și „împreună-preot".

2. *Iac.* 1.17. Pentru această traducere, folosim în general pasajele corespunzătoare din Biblia sau Sfânta Scriptură, 2019, tipărită cu binecuvântarea P.F. Daniel, cu aprobarea Sfântului Sinod. În funcție de context, vom opera minime schimbări, astfel încât textul să reflecte gândirea lui Dionisie și modul lui specific de a înțelege pasajele respective.
3. „Manifestare de lumină" (φωτοφάνεια) este un termen rar, pe care îl mai întâlnim la Chiril al Alexandriei, *De exitu animi*, 1081.21. Dionisie îl folosește de trei ori în *Ierarhia cerească*, dar și în *Despre numele divine*, I, 3, p. 111.11. Cuvântul este compus după modelul lui ἐπιφάνεια (manifestare) sau θεοφάνεια (teofanie, manifestare divină), pe care Dionisie le folosește de asemenea. Termenul indică faptul că lumina inaccesibilă a Tatălui se arată în realitate, în toate lucrurile. Realitatea este această lumină devenită accesibilă, manifestă.
4. Termenul πατροκινήτου nu se mai întâlnește la nici un alt autor. Este construit de Dionisie după modelul termenului πατροπαράδοτος (moștenit de la tată, sau transmis de părinți), *cf. Ierarhia cerească*, I, 2, p. 7.12. El apare la Dionisie o singură dată, anume în acest context.
5. Verbul ἀναπλόω are o dublă valoare semantică. El sugerează și simplificarea, dar și extinderea. Neoplatonicii folosesc termenul ἀνάπλωσις fie cu sensul de desfășurare (Plotin, *Enneade*, V, 7.3.15: desfășurarea tuturor rațiunilor lucrurilor, pornind de la principiul lor), fie cu sensul contrar, de simplificare, care desemnează efortul gândirii de a cuprinde totul și de a concentra totul înspre simplitatea absolută a unului (vezi, de pildă, Damascius, *Despre primele principii*, I, 71.14). La Dionisie, însăși procesiunea, adică desfășurarea darurilor ce vin de la Tatăl, are această virtute de a simplifica pe cele în care ea însăși se coboară. Miza lui nu este aceea de a concepe principiul unitar – care la Damascius este mai presus chiar și decât orice simplificare de care suntem noi în stare –, ci mai degrabă aceea de a conștientiza că, în mijlocul desfășurării plurale, suntem deja implicați într-un proces de simplificare, pe care Dumnezeu l-a demarat dintru început. Termenul poartă și sugestia re-simplificării, adică a unei întoarceri la simplitatea absolută a Tatălui, după acest detur prin pluralitate.

6. Traducem ἑνότης prin „unime", pentru a-l distinge de ἑνάς (unitate) și de ἕνωσις (unire). Termenul indică simplitatea primordială a lui Dumnezeu, mai presus de intelect (*Despre numele divine*, I, 1, p. 109.11), identitatea nemișcată pe care dumnezeirea nu o părăsește niciodată, în ciuda pluralității de simboluri prin care se manifestă (*cf. Ierarhia cerească*, I, 2). „Unitate" (ἑνάς) este folosit de obicei în relație cu trinitatea (τριάς), pentru a descrie tearhia, principiul dumnezeiesc. „Unirea" (ἕνωσις) indică faptul că Dumnezeu unifică întreaga realitate prin puterea sa. La Plotin, termenul ἑνότης are sensul general de unitate, fără referință precisă la unitatea absolută a principiului. Proclus (*Comentariul la Parmenide*, 702.22) folosește termenul pentru a se referi la unitatea indicibilă a zeilor, adică a lumii inteligibile, sau la unitatea specifică intelectului, care îi permite să aibă comuniune cu unul absolut (*ibid.*, 1080.16), sau chiar la unitatea specifică unului, pe care acesta ar pierde-o, dacă ar participa la altceva superior (*ibid.*, 1159.34), deși, în cele din urmă, acesta este dincolo de orice unitate (*ibid.*, 1210.2). Vezi și Origen, *Despre principii*, I, 1.6.149-154, care descrie pe Dumnezeu ca unitate (ἑνάς).
7. Proclus (*Elemente de teologie*, 13) enunță acest principiu conform căruia binele unifică toate lucrurile care participă la el, deoarece binele este salvator (σωστικόν). De aici, Proclus deduce identitatea dintre bine și unu. La Dionisie, accentul se mută pe faptul că fiecare dintre procesiunile ce vin de la principiul prim este dătătoare de bine și are capacitatea de a ne întoarce spre unitatea din care derivă toate lucrurile.

8. *Rom.* 11.36: „Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate". Pentru Dionisie, expresia capătă un sens foarte tehnic: toate procesiunile care vin de la Dumnezeu au în același timp rolul de a restrânge toate lucrurile în el. Vezi și *Despre numele divine*, IV, 10, p. 155.6-7, unde Dionisie leagă expresia paulinică de principiul neoplatonic al identității dintre începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor, spunând că Dumnezeu, cel frumos și bun, este „principiu al tuturor și țel mai presus de principiu".
9. Întregul pasaj are un sens circular: lumina ce vine ca dar de la Tatăl – și care produce toată pluralitatea darurilor revărsate de acesta în realitate – ne simplifică și ne întoarce înapoi la simplitatea Tatălui. În felul acesta, întreaga realitate este de la Tatăl, dar este, în același timp, îndreptată spre el, deoarece este reunită înapoi în el. Întreaga realitate este o procesiune unificatoare. Vezi și *Despre numele divine*, IV, 10, unde Dionisie descrie această circularitate a realității pornind de la Dumnezeu ca bine. Sursa acestei idei este neoplatonică: *cf.* PROCLUS, *Elemente de teologie*, 35, despre faptul că orice efect procede de la cauza sa și se întoarce la aceasta. Totuși, Dionisie dă acestei idei o turnură proprie, deoarece o integrează în conceptul fundamental de ierarhie. Aceasta va desemna tocmai modul de funcționare al realității ca o procesiune conversivă, o plurificare unificatoare și o coborâre înălțătoare. În plus, el aplică procesiunea și întoarcerea (sau conversiunea) asupra modului în care se transmite revelația, înălțându-i și întorcându-i pe cei în care ea procede. Mai precis, realitatea însăși este tocmai această structură a transmiterii revelației, care procede de la Tatăl și se întoarce la el.
10. Expresia τὸ πατρικὸν φῶς (lumina paternă) este recurentă, cu referire la Fiul: ea apare, de pildă, la GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, 3, 10, 18.11; 3, 10, 21.11, și ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, 433.35, fiind preluată apoi de MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 63.47. În gândirea neoplatonică, expresia apare la DAMASCIUS, *Comentariul la Parmenide*, I, 2.5.
11. *In.* 1.9: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume".

12. *Ef.* 2.18: „Că prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh"; *ibid.*, 3.12. Vezi și *Rom.* 5.2.
13. Termenul ἀρχίφωτον este compus de Dionisie, unind lumina și principiul. El poate fi înțeles în două sensuri: „principiu al luminii", dar și „lumina principială".
14. Singura utilizare în corpul areopagitic a termenului πατροπαράδοτος (transmis de părinți). Termenul este folosit în *1 Pt.* 1.18, însă cu un sens diferit, fiind vorba de „viața deșartă lăsată de la părinți". Termenul este înrudit cu παράδοσις (tradiție), care are o semnificație capitală la Dionisie, deoarece luminile lucrării divine sunt transmise prin tradiția ierarhică; *cf. Despre numele divine*, I, 4.
15. Acest verb (ἐποπτεύω), care înseamnă „a privi de sus", adică a vedea lucrurile dintr-o perspectivă mai înaltă, ajunge să aibă sensul de a fi admis la nivelul cel mai înalt al misterelor, a deveni un epopt, adică un inițiat al misterelor eleusine. La PLATON (*Phaidros*, 250c 4, *Legi*, 951d 5), verbul indică faptul de a ajunge la gradul cel mai înalt al contemplației. Vezi și PROCLUS, *Teologia platonică*, IV, 30.4. Pentru PROCLUS (*Comentariul la Parmenide*, 617.25), dialogul platonic *Parmenide* reprezintă viziunea cea mai contemplativă (ἐποπτικωτάτης) și mai mistică asupra nivelurilor divine ce compun lumea inteligibilă. În textele Noului Testament, cuvântul apare doar în Epistolele Sfântului Apostol Petru.
16. Revelarea acestor ierarhii cerești are rolul înălțării noastre, și de aceea se fac „în maniera înălțării" (ἀναγωγικῶς). De fapt, însăși ierarhia cerească are acest rol de a înălța, iar, pentru noi, însăși cunoașterea manierei în care acestea înalță are ca efect înălțarea noastră, într-un mod secund.
17. „Ochii intelectului" (νοὸς ὀφθαλμοῖς) este o expresie ce amintește de PLATON, *Republica*, 533d 1: „ochiul sufletului" (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) este partea cea mai înaltă a sufletului, pe care dialectica o conduce spre cunoașterea principiului. Vezi și *Banchetul*, 219a, despre vederea minții (τῆς διανοίας ὄψις), care devine mai pătrunzătoare atunci când vederea trupească începe să se diminueze. Expresia „ochi ai intelectului" (νοὸς ὄμμα) se regăsește la GRIGORIE DE NAZIANZ (*Carmina de se ipso*, 986.3), precum și la IOAN GURĂ DE AUR (*Epistula ad monachos*, 129),

fiind apoi reluată de MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, 23.37 (νοὸς ὄμμασι).

18. Termenul ἀρχικός înseamnă în primă instanță „regal" sau „conducător". Dionisie îl folosește într-un sens foarte precis, anume ca „primordial" sau „principial" sau ca fiind propriu principiului prim, așadar, dumnezeirii.
19. ὑπεράρχιον este un termen folosit de DAMASCIUS (*Comentariul la Parmenide*, I, 9.2; III, 123.5; III, 145.4). Îl mai întâlnim în două texte atribuite lui ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, dar neautentice (*Despre treime*, 1605. 1; *Sermo in annuntiationem deiparae*, 929.53). Observăm jocul de cuvinte recurent la DIONISIE (*Scrisoarea a II-a*, 1.6-7, p. 158.8, și *Despre numele divine*, XI, 6, p. 222.15): darul de lumină este *principial* (ἀρχικήν), dar este și *supra-principial* (ὑπεράρχιον) și aparține Tatălui *tearhic* (cuvânt construit din nou pe rădăcina ἀρχικός).
20. Fericirea îngerilor este legată de faptul că ei primesc cunoașterea de la Dumnezeu (*cf. Despre numele divine*, VII, 2, p. 195.3-4). Dumnezeu însuși este descris ca fericit: *cf. ibid.*, VIII, 6, p. 203.24, unde Dionisie preia pasajul din *1 Tim*. 6.15.
21. Pentru Dionisie, simbolurile din Scripturi nu sunt doar niște imagini sau semne, ci sunt niște amprente ale celor pe care le sugerează (în acest caz, al ierarhiilor cerești), adică niște urme lăsate de acestea în realitate. Sensul cuvântului τύπος (de la care este format adjectivul τυπωτικός) este acela de urmă lăsată de o pecete (*cf. Despre numele divine*, II, 5). Termenul a fost folosit pentru a sugera faptul că cunoașterea unui lucru rămâne în suflet ca o amprentă sau întipăritură (PLATON, *Theaitetos*, 192a 4) sau pentru a sugera că lucrurile sensibile participă la cele inteligibile, așa cum mai multe amprente participă la aceeași pecete. Vezi, în acest sens, PROCLUS, *Comentariul la Parmenide*, 839-840, a cărui sursă este PLATON, *Timaios*, 39e 7, unde demiurgul imprimă universului sensibil natura modelului inteligibil. Dionisie vorbește despre amprentări nu în legătură cu un model inteligibil, ci în legătură cu cauza tuturor lucrurilor (*cf. Despre numele divine*, I, 8), care amprentează toate lucrurile cu forma bunătății sale și cu frumusețea sa (*ibid.*, IV, 1; *Ierarhia cerească*, III, 2). În contextul de față, chiar dacă este vorba de amprentările ce corespund

ierarhiilor cerești, revelarea acestora se face tot de către Tatăl tearhic, prin darul său de lumină.

22. Așa cum orice dar de lumină ce se revarsă de la Tatăl are ca scop ultim înălțarea noastră spre unimea și simplitatea acestuia, la fel și aici, contemplarea ierarhiilor cerești are ca scop înălțarea noastră înspre raza simplă a acestui dar. *Cf. Despre numele divine*, I, 4, p. 115.6-10, unde este propus același traseu inițiatic: de la pluralitatea simbolurilor la raza cea supra-ființială.
23. Faptul că lumina primordială a Tatălui se multiplică și se amprentează în toate cele ce există nu are ca efect dispersia luminii, ci, din contră, unificarea celor pe care aceasta le parcurge. Trebuie să remarcăm o dublă manieră în care raza aceasta amprentează și înalță: pe de o parte, ierarhiile îngerești privesc spre Dumnezeu și sunt amprentate de el (*Ierarhia cerească*, III, 2). Pe de altă parte, tearhia ne revelează ierarhiile cerești în Scripturi, prin amprente, adică prin simbolurile folosite pentru îngeri. Fiecare dintre aceste niveluri și sensuri ale amprentării are ca scop înălțarea întregii realități înspre sursa acestor amprentări succesive.
24. Ideea stabilității în sine a principiului este prezentă la PLATON, *Timaios*, 42e 5-6: după ce a împărțit zeilor subordonați grija universului pe care l-a creat, demiurgul a rămas în sine însuși (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ), după obiceiul său. Ideea este reluată de scriitorii neoplatonici: Plotin explică tocmai acest pasaj din *Timaios* și vorbește despre faptul că intelectul divin produce pluralitatea ființelor, în timp ce el însuși rămâne neschimbat în sine însuși (*Enneade*, V, 4, 2.19-23). Vezi, de asemenea, PROCLUS, *Elemente de teologie*, 26: orice cauză produce rămânând în sine însăși, multiplicând darurile sale fără a-și pierde caracterul unitar propriu (*ibid.*, 125). La Dionisie, ideea este recurentă: vezi, de pildă, *Despre numele divine*, V, 10; IX, 4.
25. Paragraful are o structură circulară: la început, Dionisie invită pe cititori să își ridice privirea spre iluminările Scripturilor, pentru a primi darul de lumină al Tatălui și a fi trași spre raza cea simplă. Sfârșitul paragrafului arată că, de fapt, această rază însăși este cea care – revărsându-se și multiplicându-se

în aceste iluminări – îi trage în sus și îi unifică pe cei ce își ridică privirea spre ea, altfel spus, pe cei ce sunt atenți la aceste iluminări ce se produc prin revelațiile simbolice din Scripturi. Vezi și *Despre numele divine*, I, 2, p. 110.13-15: „ridică la contemplare, comuniune și asemănare cu el, pe cât posibil, acele sacre intelecte care, atât cât este permis, îl intuiesc așa cum este adecvat celor sacre". În alt context, Dionisie însuși pune în aplicare această ridicare a privirii: „Dar îmi voi ridica privirea și spre manifestările supreme de lumină din Scripturi" (*Ierarhia cerească*, IV, 4).

26. ἀνατείνω are sensul de a întinde, a ridica sau a trage în sus. Recurent la Proclus, termenul sugerează faptul de a se extinde, sau de a manifesta o anumită tensiune, respectiv tendință spre ceva anume. Vezi, de pildă, *Elemente de teologie*, 23.3; 93.8; 148.7. Proclus vrea să indice faptul că toate realitățile produse de o anumită cauză rămân într-un fel dependente de această cauză, legate de ea, într-un fel de tensiune ascendentă, care le face să tindă spre cauza lor. La Dionisie, nuanța suplimentară care intervine este aceea că Dumnezeu însuși face realitățile să tindă în sus, sau le trage în sus, spre el.
27. După măsura lor (ἀναλόγως αὐτοῖς) sau în mod proporțional lor. Vezi nota 160.
28. Pentru παραπέτασμα (văl), vezi și *Despre numele divine*, I, 5, p. 114.2, unde se arată că inițierea în luminile teurgice (inițiere transmisă de numele divine) se face „prin sacrele văluri ale iubirii de oameni a Scripturilor și a tradiției ierarhice". Vezi și Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, 3, 5, 9.3: intenția divină este ascunsă sub text, ca sub un văl.
29. Ideea că nu putem privi principiul în sine, nemediat, apare și la Plotin, de pildă, *Enneade*, V, 1, 6.12-17: cel ce contemplă nu poate vedea Unul direct, ci va vedea doar imaginea care a apărut prima. Totuși, la Plotin, imaginea aceasta este o realitate în sine (anume intelectul divin), pe când la Dionisie este vorba de imagini propriu-zise, de simboluri folosite în Scripturi, conform providenței și iubirii de oameni a lui Dumnezeu, care se transmite în acest fel: *cf. Despre numele divine*, I, 4, p. 114.2-3, unde se arată că suntem inițiați „prin sacrele văluri ale iubirii de oameni a Scripturilor". Vezi, de

asemenea, Proclus, *Teologia platonică*, I, 21.7-12, despre faptul că ne putem referi la principiul prim doar prin simboluri, ca prin niște văluri.
30. Termen unic în corpusul areopagitic, ἱεροθεσία este constituit de Dionisie după modelul lui θεσμοθεσία (reglementare) sau al lui νομοθεσία (legislație) și sugerează sacra rânduială a întregii ierarhii.
31. τελετάρχις este un termen compus de Dionisie după modelul lui ναυαρχίς (conducerea flotei sau nava amiralului), și sugerează conducerea misterelor, cea care duce la desăvârșire. Termenul are același sens cu τελεταρχία, care este folosit mult mai des.
32. Nu este o imitare propriu-zisă, adică o simplă asemănare formală, ci imitarea este una supra-lumească, în sensul în care și ierarhia bisericească va lucra nu în lume, ci dincolo de lume, fiind la rândul ei canalul acestei revelații divine, al luminii tearhice. Este vorba de o imitare întru cele nevăzute, întru această inițiere supra-lumească, pe care o transmit cele două ierarhii.
33. Pasajul conține ideea unei întemeieri a existenței ierarhiei bisericești pe ierarhia cerească. Cu alte cuvinte, ierarhia bisericească nu este una pământească, umană, ci există tocmai pentru că are această continuitate cu cea cerească, pe care o imită și de la care primește capacitatea de a imita, precum și inițierea propriu-zisă, pe care o va transmite mai departe. Tocmai de aceea este atât de important tratatul *Despre ierarhia cerească*: nu pentru că ar propune o explicație a simbolurilor referitoare la îngeri, ci în primul rând pentru că explică ce înseamnă ierarhie și arată în ce sens va trebui înțeleasă ierarhia bisericească. În *Ierarhia bisericească*, relația dintre cele două ierarhii este și mai strânsă: ambele au una și aceeași putere (Dionisie, *Ierarhia bisericească*, I, 2, p. 64.24-65.1). Clement Alexandrinul (*Stromate*, 4.8.66.1.1-2) vorbește despre biserica pământească drept icoană (sau imagine) a celei cerești.
34. Cuvânt rar, care, cu forma lui substantivală, se regăsește numai la Dionisie, μορφοποιία este format pe structura cuvântului μυθοποιία (crearea sau alcătuirea de mituri). Forma verbală μορφοποιέω (a produce forme, a alcătui forme) se regăsește și la Iustin Martirul (*Apologia*, 9, 2.4: μορφοποιήσαντες θεούς) sau în *Corpul Hermetic*, 9, 2.2

35. Configurările cele mai sacre (τῶν ἱερωτάτων πλάσεων) sunt imaginile din Scripturi care descriu îngerii. De la această expresie, Dionisie va compune termenul ἱεροπλαστία, „sacra-configurare", pe care îl va folosi în continuare. Pentru el, imaginile din Scripturi nu sunt niște forme propriu-zise ale îngerilor, ci niște sacre-configurări, care trebuie explicate și înțelese în sensul depășirii formelor propriu-zise, vizuale, de care se folosesc Scripturile.

36. Colm Luibheid traduce acest termen (ἀναγωγή) prin „interpretare". Totuși, scopul ultim al îmbrăcării ierarhiei nemateriale în cele materiale nu este ca acestea din urmă (respectiv ierarhia bisericească) să înțeleagă pe cele nemateriale, ci să le imite, să se înalțe la ea și să se asemene cu ea.

37. Pasajul este unul circular: ierarhiile cerești – adică cele inteligibile, nevăzute, și care nu suferă nici o amprentare specifică, adică nu au nici o formă proprie – sunt îmbrăcate în cele văzute (adică în simbolurile și amprentările din Scripturi), dar acest lucru se face tocmai pentru ca noi, cei care lucrăm cu cele văzute, să putem deveni o ierarhie care se aseamănă celei nevăzute. Altfel spus, scopul este ca ierarhia noastră, a celor văzute, să devină nevăzută, să intre în logica celor nevăzute și să le imite, iar nu invers: scopul nu este acela ca lucrurile nevăzute să devină văzute și să putem înțelegem printr-o cunoaștere omenească ce ar fi îngerii.

38. Imitarea și viziunea ierarhiilor cerești nu are sensul unei cunoașteri intelectuale, ci are un sens eclezial: a deveni parte a ierarhiei bisericești, prin imitarea celei cerești.

39. Grigorie de Nyssa (*Împotriva lui Eunomie*, 3, 1, 76) arată că cea mai sigură călăuză (χειραγωγία, etimologic: „a conduce de mână") spre cele divine se obține prin purificarea învățăturilor Scripturii de elementele materiale.

40. Sensul cuvântului ἐκτύπωμα este fie acela al reflexiei luminii, fie acela al unei figuri în relief. Este vorba de o amprentă nu ca urmă, respectiv ca lipsă rămasă în urma aplicării unei peceți, ci ca o formă exterioară, obținută prin aplicarea unui model. Cuvântul este folosit de Platon *Timaios*, 50d 4-6, pentru a indica lucrurile existente, care se formează în receptacol și care sunt ca niște amprente ale modelelor inteligibile, adică ale ideilor. Pentru Proclus (*Comentariul la Parmenide*, 842), faptul că Platon se referă la imagini, asemănări și amprente ca moduri ale participației la idei arată că toate acestea sunt doar moduri analogice în care putem înțelege participația, dar niciuna dintre ele nu exprimă adevărata natură a participației la forme. Pentru Dionisie, din contră, amprentele nu sunt doar niște imagini inadecvate, ci există o legătură esențială între amprentări și sursa lor, în sensul în care amprentele sunt singura călăuză adecvată spre cunoașterea frumuseții tearhice.

41. Așa cum se răspândește un miros, se răspândesc și cele inteligibile în lume. Dar mireasma inteligibilă la care se referă Dionisie este Iisus, mireasma supra-ființială, care umple intelectele noastre prin revărsări inteligibile. *Cf. Ierarhia bisericească*, IV, 4, p. 99.14 („răspândirile cele înmiresmate" ale miresmelor dumnezeiești). „Răspândire" (διάδοσις) se referă, în scrierile lui Dionisie, fie la mireasmă, fie la lumină sau la căldura focului (*Ierarhia cerească*, XIII, 3, p. 45.2-8). *Cf. Despre numele divine*, VIII, 3, p. 201.17-18: „răspândirea lui Dumnezeu pătrunde în toate ființările".

42. *Cf.* Dionisie, *Despre numele divine*, I, 4, unde este descris acest „dar de lumină", ce poate fi atins doar în condiția hristo-formă, într-o stare asemănătoare îngerilor.

43. „Plenitudinea contemplativă a intelectului" se referă la faptul că darul de lumină va fi primit în mod direct și complet, prin ceea ce Dionisie numește „fericitele intuiții ale razelor supra-strălucitoare" (*Despre numele divine*, I, 4, p. 115.2-3). Acest tip de contemplare se apropie de cea îngerească, deoarece îngerii, spre deosebire de noi, nu înțeleg pornind de la o pluralitate de lucruri analizate, de la fragmente de cunoaștere strânse laolaltă, ci, din contră, ei primesc „intelecțiile lor simple" de la Dumnezeu (*ibid.*, VII, 2, p. 195.4). La astfel de intelecții simple, asemănătoare celor îngerești, poate ajunge și sufletul omenesc (*ibid.*, VII, 2, p. 195.15).

44. Dispunere (διακόσμησις) este un concept neoplatonic pe care Dionisie îl preia într-o formă proprie. Termenul înseamnă

propriu-zis „ordonare”, „aranjare”. PLATON (*Banchetul*, 209a 7) indică ordonarea cetății și a casei, iar în *Timaios*, 23e 3 și 24c 4, indică ordinea cetății, stabilită de zeița Atena, după modelul căreia se va discuta apoi ordinea lumii (τάξις: 30a). Platon folosește două concepte aproape sinonime, pentru a indica această ordine a cetății: διακόσμησιν și σύνταξιν. Aceleași concepte înrudite le vom regăsi și la Dionisie: διακόσμησιν și τάξις (σύνταξιν apare o singură dată în *Ierarhia cerească*, III, 5, p. 84.13, dar cu alt sens). La Proclus, διακόσμησις este foarte des folosit, dar Proclus dă acestui termen un sens tehnic, deoarece el descrie realitatea ca fiind alcătuită din diverse dispuneri sau serii de realități ce se succed și se determină unele pe altele. Este vorba de tipurile de ființări (divine, inteligibile sau sensibile) care s-au desprins de la principiul tuturor lucrurilor, precum și de aranjarea lor descendentă, de la cele mai înalte, care participă mai mult la unitate, până la cele inferioare, care sunt cel mai depărtate de principiu. Proclus vorbește despre dispunerile zeilor (*Comentariul la Parmenide*, 663.2), ale lucrurilor inteligibile (*Teologia platonică*, III, 62.4), ale formelor inteligibile (*Comentariul la Parmenide*, 1062.16), ale sufletelor (*Teologia platonică*, V, 111.23) sau ale lucrurilor sensibile (*Comentariul la Parmenide*, 800.11). Termenul διακόσμησις este folosit foarte mult de Proclus, pentru a indica nivelurile realității, care se desfășoară pornind de la o monadă: de pildă, dispunerile henadelor, sau unităților divine, care provin de la principiul Unu (*Teologia platonică*, III, 2.2-3), apoi dispunerile intelectelor, sau ale sufletelor (*Comentariul la Parmenide*, 878.14). Vezi, de asemenea, *Elemente de teologie*, 108.2, 110.12, 144.1. La Dionisie, dispunerea (διακόσμησις) este rezervată pentru cele ce intră în ierarhie, fie cea cerească, fie cea bisericească. În *Ierarhia cerească*, termenul se referă de obicei la cele trei niveluri mari în care este împărțită întreaga ierarhie a îngerilor. Pentru Dionisie, „dispunerile de aici” sunt cele care intră în alcătuirea ierarhiei bisericești, iar acestea sunt imagini ale dispunerilor îngerești.

45. „Părtășia” (μετουσία) este un concept apropiat de cel de „participație” (μέθεξις), totuși aduce o nuanță diferită. Cel ce este părtaș este un fel de partener care lucrează împreună cu cel la care este părtaș, pe când participarea sugerează mai degrabă primirea unui dar de la o entitate superioară. Vezi PLOTIN, *Enneade*, VI, 1, 9.16, despre cel ce ia parte la aceeași formă, sau *ibid.*, VI, 8, 21.21, despre celelalte lucruri, care există pentru că sunt împreună cu Unul și sunt conținute împreună (συνέχεται) în Unul. La Proclus, diferența dintre μετουσία și μέθεξις nu este evidentă. Μετουσία sugerează faptul de a sta împreună sub același caracter comun. La Dionisie, părtășia (μετουσία) sugerează un fel de participare lucrătoare, adică o putere pe care cel ce participă la ea o poate el însuși exersa în continuare, sau care devine activă în el. În acest context, de pildă, nu este vorba de o participare la Iisus, ci de o părtășie cu el, adică de primirea, prin euharistie, a prezenței sale, care implică o comuniune cu el. Vezi și GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări*, 40, 5.10-11, care definește îngerul ca o „lumină secundă, care este o emanație a celei prime, sau o părtășie” (ἀποῤῥοή τις, ἢ μετουσία).

46. Spre deosebire de ierarhia bisericească, în care revelația prezenței divine se face prin intermediul simbolurilor, ierarhia cerească poate cunoaște prezența divină în mod direct. De asemenea, pentru noi, ierarhia cerească apare prin simboluri, pe când ea însăși este o revărsare directă a prezenței divine.

47. Îndumnezeirea este definită în *Ierarhia bisericească* (II, 3, p. 66.13) drept o „asemănare și unire cu Dumnezeu” (πρὸς θεὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις).

48. Termenul τελεταρχία este specific lui Dionisie, fiind preluat apoi de IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, 12.13, unde este citat Dionisie. Cuvântul vine de la τελετάρχης, care desemnează inițiatorul în mistere. La Proclus, teletarhii (τελετάρχαι) constituie un nivel al lumii inteligibile, anume prima triadă ce compune nivelul inteligibil-intelectiv. Vezi PROCLUS, *Teologia platonică*, IV, 111.17; 112.23, și DAMASCIUS, *Despre primele principii*, III, 117.8; 118.12; 145.10; *Comentariul la Parmenide*, I, 68.15; 33.11; 36.21. „Teletarh” este un cuvânt a cărui origine se află în *Oracolele caldeene*, 86.1; 177.1). Dionisie preia acest cuvânt din gândirea neoplatonică, dar îi schimbă atât forma, cât și sensul: τελεταρχία nu este un nivel anume al lumii inteligibile, ci este însuși principiul tuturor

lucrurilor, văzut din perspectiva faptului că el este începutul sau principiul oricărei desăvârșiri.

49. ἱέρωσις – ocurență singulară a acestui termen format de la rădăcina ἱερός, „sacru". Termenul este greu de tradus, deoarece sugerează caracterul ierarhic al îngerilor, care ar fi în conformitate cu dumnezeirea, sau de formă divină. Este vorba deci de capacitatea îngerilor de a iniția în ierarhie, capacitate care, în cazul lor, este asemănătoare celei a lui Dumnezeu.

50. Termenul θεοειδής („dumnezeiesc") înseamnă propriu-zis „care are formă dumnezeiască" sau „care este ca Dumnezeu", „în forma lui Dumnezeu". Dionisie folosește foarte des acest cuvânt (38 de ocurențe în *Ierarhia cerească* și peste 100 în tot corpusul), alături de un concept înrudit, anume θεῖον, „divin", fără ca între aceste două cuvinte să fie o diferență foarte clară. θεοειδής este termenul care descrie sufletul la PLATON, *Phaidon*, 95c 5, iar în *Phaidros*, 251a 2 se referă la fața celui ce seamănă cu zeul. Pentru PLOTIN (*Enneade*, V, 3, 8.47), sufletul seamănă cu zeul atunci când gândește.

51. De obicei, îngerii sunt descriși ca intelecte cerești sau supra-lumești. Există însă și câteva contexte în care Dionisie folosește termenul „supra-ceresc" (ὑπερουράνιος), pe care îl regăsim la PLATON, *Phaidros*, 247c 3, referitor la locul inteligibile, preluat apoi de neoplatonici (PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 30.4), indicând un loc precis din structura realității, mai înalt decât nivelul lumesc și supra-lumesc, dar mai jos decât cel inteligibil și chiar decât cel intelectiv. La Dionisie nu mai există această structură atât de precis departajată a realității inteligibile. Îngerii sunt prin natura lor și inteligibili, și intelectivi; ei sunt ființe cerești, în sensul în care sunt mai presus de lume și mai presus de nivelul strict uman, dar în același timp pot fi desemnați și ca „supra-cerești", dacă prin „ceresc" ne referim la cer, ca loc al astrelor și al luminătorilor.

52. Termen compus de Dionisie, ἱεροπλάστος înseamnă: care configurează în mod ierarhic sau care configurează însăși ierarhia, prezentând-o într-o manieră adecvată (prin simboluri), pentru a putea transmite, astfel, inițierea ierarhică. De fapt, simbolurile prin care sunt prezentați îngerii sunt simboluri ce configurează ierarhia cerească, în vederea înălțării și inițierii ierarhiei bisericești. Termenul poate fi înțeles deci în două sensuri: atât ca referindu-se la ierarhia cerească, pe care o configurează, prezentând-o simbolic, cât și ca referindu-se la ierarhia bisericească, pe care o înalță prin aceste configurări simbolice. Vezi și DIONISIE, *Scrisoarea IX*, 1.17, p. 194.7.

53. ἀκρότης („culme") este un cuvânt derivate de la ἄκρα, care desemnează punctual cel mai înalt. *Cf.* PLATON, *Phaidros*, 247a 8, care vorbește despre cortegiul zeilor ce se înalță spre culmea bolții cerești. Termenul este recurent la Proclus, care vorbește despre punctul cel mai înalt al intelectului, numit și „floare a intelectului". *Cf. Teologia platonică*, I, 15.3.

54. Dionisie este primul autor care a folosit termenul ἱεραρχία, după structura unor termeni precum τετραρχία (tetrarhie), τριηραρχία (comanda unei trireme) sau φρουραρχία (comanda unei garnizoane). Aceeași structură se regăsește și în alte concepte compuse de Dionisie, precum θεαρχία („tearhie" sau „principiu divin"), ἀγαθαρχία („principiul binelui") sau οὐσιαρχία („principiul ființei"), numai că „ierarhia" nu se mai referă în mod direct la Dumnezeu, pentru a-l numi ca principiu al realității, ci se referă la modul în care realitatea se prezintă, în această oglindă a unui „principiu al binelui" sau principiu divin (tearhie). Spre deosebire de cuvintele din limbajul comun cu care seamănă ca structură (tetrarhie, sau comanda unei trireme), ἱεραρχία nu indică lucrul asupra căruia se comandă, ci mai degrabă maniera conducerii: o conducere sacră, sau a celor sacre, așa cum tearhia este o conducere dumnezeiască, sau a lui Dumnezeu. Termenul ἱεραρχία se mai întâlnește într-o omilie atribuită Sfântului ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, dar neautentică: *Sermo in annuntiationem deiparae*, 925.47; 940.13, 24.

55. Scopul ierarhiei și beneficiul oferit membrilor săi vor fi discutate în *Ierarhia cerească*, III, 2. „Cei ce intră în ierarhie" (τοὺς ἱεραρχίᾳ κεκληρωμένους) sunt cei sortiți ierarhiei sau desemnați să intre într-o ierarhie.

56. Imnul este metoda folosită de Dionisie în *Despre numele divine*. Fiecare dintre explicațiile numelor divine trebuia înțeleasă nu ca o simplă clarificare, ci ca un imn adresat lui Dumnezeu. În același fel, atât descrierile îngerilor, cât și

explicațiile acestor descrieri din *Ierarhia cerească* vor avea sensul unor imnuri adresate ființelor cerești.

57. Cuvântul μόρφωσις (tradus prin „înfățișare") nu trebuie confundat cu „formă" (μορφή). El surprinde aspectul activ al impunerii unei forme, adică actul de a aduce la o anumită formă. Termenul este folosit în *Rom.* 2.20: „având în lege dreptarul (μόρφωσις) cunoștinței" și în *2 Tim.* 3.5: „Având înfățișarea (μόρφωσις) adevăratei credințe". Dionisie se ferește să spună că imaginile sacre din Scripturi sunt niște forme (μορφή) propriu-zise ale îngerilor, deoarece îngerii nu au formă materială, așadar, aceste imagini nu îi descriu în mod direct. Din contră, oricare dintre aceste imagini ale îngerilor este o „înfățișare" (μόρφωσις), adică un act de a prezenta sau de a sugera cum sunt îngerii, nu pentru a ne putea construi o imagine despre ei, ci, din contră, pentru a ne înălța mintea spre ceea ce este lipsit de formă. Dionisie folosește, de asemenea, termenul μόρφωμα, cu sensul obiectiv al lui μόρφωσις, adică efectul acestui act de a înfățișa, precum și pe cel de μορφοποιία, care sugerează alcătuirea unei forme atribuite îngerilor, chiar dacă aceasta nu le aparține în mod propriu.
58. Explicația imaginilor care înfățișează îngerii are ca scop restrângerea minții noastre înspre simplitatea mai presus de cuget, iar nu coborârea în pluralitatea și diversitatea descrierilor.
59. *Ez.* 1.6-7.
60. *Ez.* 1.7.
61. *Ez.* 1.10, *Apoc.* 4.7.
62. *Is.* 6.1: „Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi"; *Apoc.* 4.8: „cele patru ființe, având fiecare dintre ele câte șase aripi".
63. *Ez.* 1.15-21; 10.9-19; 11.22; *Dan.* 7.9.
64. *Ez.* 1.26; 10.1; *Dan.* 7.9; *Apoc.* 4.2-6. Vezi Dionisie, *Scrisoarea IX*, 1.32, p. 195.8; *Ierarhia cerească*, VII, 1.
65. Tearhia (θεαρχία) este un termen construit de Dionisie, ca și ierarhie (ἱεραρχία). El apare într-o omilie atribuită lui Athanasie al Alexandriei (*Sermo in annuntiationem deiparae*, 929.23; 932.3), însă neautentică. Termenul ar putea fi parafrazat prin „principiu divin" sau „conducere divină". Păstrăm în traducere termenul ca atare, deoarece el corespunde celui de ierarhie (ἱεραρχία), care ar însemna „conducere sacră", iar raportul dintre tearhie și ierarhie are un rol important în gândirea lui Dionisie.

66. *Zah.* 1.8; 6.2; *Apoc.* 6.1-9; 19.11.
67. *Ios.* 5.14.
68. Toate aceste sacre configurări vor fi analizate explicit în capitolul XV al *Ierarhiei cerești.*
69. „Fără formă" sau „fără figură" (ἀσχημάτιστος). Platon (*Phaidros*, 247c 6) descrie în același fel ființa veritabilă, din locul inteligibil de deasupra cerului. Plotin (*Enneade*, VI, 6, 17.25) vorbește despre figurile nefigurate din inteligibil. *Cf.* Damascius, *Despre primele principii*, II, 91.21, care comentează acest pasaj din *Phaidros*. Termenul este preluat în gândirea creștină pentru a descrie caracterul nefigurabil al lui Dumnezeu: vezi Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, 1, 1, 330.8; 1, 1, 435.9.
70. Teologia este cuvântul divin, revelat în Scripturile sacre. Teologii sunt autorii Scripturilor, profeți sau evangheliști. Vezi *Ierarhia cerească*, VIII, 2, p. 34.22; 35.3, și X, 2, p. 40.20, unde Zaharia, Iezechiel și Isaia sunt numiți în mod explicit „teologi".
71. Dionisie construiește acest termen (ἱεροπλαστία) în contrast cu μυθοπλαστία („construirea" sau „plăsmuirea de mituri"). Proclus (*Comentariul la Republica*, I, 80.10-15) vorbește despre plăsmuitorii de mituri, care reușesc să exprime în mod inițiatic (potrivit auzului celor ce ascultă) niște adevăruri care altfel ar rămâne inaccesibile și de nespus. Dionisie nu mai face apel la niște mituri fondatoare, ci la Scripturi, unde îngerii apar sub forme aparent inadecvate. Dar, pentru el, acestea sunt niște configurări sacre, adică maniera în care Dumnezeu însuși îi înfățișează pe îngeri, astfel încât revelarea lor să aibă sens anagogic, adică să înalțe intelectele celor ce le primesc și le înțeleg.
72. Această manieră de a indica prin semne corespunzătoare intelectului nostru este descrisă și de Grigorie de Nyssa (*Împotriva lui Eunomie*, 2, 1, 242), care compară felul în care vorbim unui surd, prin semne adecvate, cu felul în care Dumnezeu vorbește intelectului nostru prin cuvintele profeților. *Ibid.*, 2, 1, 419, unde vorbirea lui Dumnezeu cu oamenii prin

ceea ce aceștia pot înțelege este comparată cu felul în care o mamă miloasă vorbește cu copilul ei nou-născut. Vezi și III, 6, 32, despre faptul că natura divină nu poate fi descrisă în mod literal, ci prin indicații care înalță înțelegerea umană.

73. Teologia a plănuit (προνοέω) sau a providențiat această înălțare, a gândit-o dinainte. Iar înălțarea se face tocmai prin înțelegerea sensului acestor descrieri poetice. Mai mult, într-o manieră circulată, înălțarea se face prin înțelegerea faptului că descrierile au sensul de a ne înălța, respectiv prin a înțelege în ce constă această înălțare, la ce anume ne conduce ea.

74. Dionisie vorbește despre „configurări sacre" (ἱεροπλαστία) și reconfigurări (ἀνάπλασμα), acestea din urmă sugerând că imaginile prin care sunt descriși îngerii sunt luate de la cele sensibile și re-aplicate, re-utilizate sau re-configurate pentru a sugera pe cele inteligibile. Aceste reconfigurări nu trebuie luate ca atare, ci trebuie explicate pe potriva realităților inteligibile. Chiar și despre Dumnezeu se vorbește în Scripturi prin astfel de reconfigurări: vezi *Ierarhia cerească*, II, 3, p. 12.8-9: despre tearhie se vorbește ca „lumină", reconfigurând lumina, pentru a sugera tearhia.

75. Este vorba despre „compunerile sacrelor descrieri din Scripturi", anunțate deja în *Ierarhia cerească*, I, 3. Acestea sunt compuse, în sensul că folosesc imagini plurale, descrieri cu multe detalii, deși, de fapt, se referă la niște ființe simple și vor să sugereze tocmai această simplitate. Posibila obiecție pe care o formulează Dionisie în acest context nu respinge în sine imaginile compuse, ci caracterul lor aparent discordant, nepotrivit ființelor îngerești, care sunt inteligibile și nevăzute. Altfel spus, este firesc să utilizăm imagini compuse pentru lucrurile simple, așa cum sunt îngerii, deoarece mintea noastră nu poate funcționa decât cu imagini compuse; totuși, nu este potrivit să folosim niște imagini compuse atât de stranii și neasemănătoare, cum par a fi descrierile din Scripturi ale îngerilor.

76. Descrierile în imagini din Scripturi sunt necorespunzătoare sau nereprezentative (ἀπεμφαινούσας), deoarece nu se potrivesc naturii îngerilor și nu o exprimă în mod adecvat, nu o expun în niște reprezentări sensibile. GRIGORIE DE NYSSA (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 7.15) explică acest termen folosindu-se de expresia „litera ucide, iar duhul face viu" (*2 Cor.* 3.6): astfel, evenimentele din istoria mântuirii (precum adulterul sau uciderea) nu trebuie înțelese în litera lor, ci în duh, deoarece duhul transformă sensul nepotrivit (ἀπεμφαίνουσαν) și discordant într-unul divin. Vezi și GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, 2, 1, 131.8, care arată că putem spune ce îi este propriu lui Dumnezeu, tocmai prin atribute care îi sunt străine și nepotrivite (τῷ ἀπεμφαίνοντι). Vezi, de asemenea, ORIGEN, *Omilii la Ieremia*, 20, 1.26, care vorbește despre faptul – neverosimil și nepotrivit – că lui Dumnezeu îi pare rău că l-a uns pe Saul (*1 Sam.* 15.11), și arată că părerea de rău are alt sens la Dumnezeu decât la oameni. Vezi și PROCLUS (*Comentariul la Timaios*, 1, 334.22), care vorbește despre descrierea creării lumii din *Timaios*, descriere ce trece de la un limbaj necorespunzător, la unul adecvat, întocmai cum lumea însăși, în cadrul creației, trece de la haos la ordine. *Cf.* DAMASCIUS, *Comentariul la Parmenide*, IV, p. 84, nota 2. Imaginile îngerilor sunt necorespunzătoare în două sensuri: pe de o parte, pentru că nu există o corespondență propriu-zisă între ce arată imaginea și cum este îngerul, ci imaginea trebuie tălmăcită și înțeleasă într-un mod spiritual; pe de altă parte, pentru că aceste imagini nu sunt potrivite, ci surprind prin inadecvarea lor. Totuși, această inadecvare are avantajul de a ridica mintea noastră de la imagine la sensul ei ascuns. Astfel, imaginile sunt necorespunzătoare în conținutul lor, însă, de fapt, ele ajung în mod paradoxal corespunzătoare și potrivite, tocmai prin lipsa unei corespondențe propriu-zise cu ceea ce vor ele să descrie.

77. Numele îngerești nu se referă doar la numele propriu-zise ale celor nouă trepte angelice, ci la toate descrierile aplicate îngerilor, care îi acoperă ca un „cort aspru" sau ca un „scenariu rigid" (τὴν ἀπότομον ...σκηνὴν).

78. Expresia ὀρνιθείας ἀγελαρχίας (pe care am redat-o prin „ceata păsărească") este un joc de cuvinte între ἀγγελικὴ ἱεραρχία („ierarhia îngerească") și ἀγελαρχία, care ar putea însemna „conducerea turmelor" (de la verbul ἀγελαρχέω). Acest cuvânt este compus din ἀγέλη, „turmă" (care seamănă cu ἄγγελος,

„înger") și ἀρχία, care amintește de ἱεραρχία. Cuvântul are un sens ironic și s-ar putea traduce prin „turm-arhie", un fel de ierarhie a cetelor de păsări.

79. Dionisie folosește oximoronul „asemănări neasemănătoare" (ἀνομοίους ὁμοιότητας) pentru a sugera faptul că descrierile sacrelor priveliști (atât ale celor îngerești, cât și ale tearhiei înseși) sunt cu atât mai potrivite și mai asemănătoare cu cât, în mod aparent, ele sunt mai nepotrivite și mai neasemănătoare. O asemănare mai mare riscă să ne facă să ne oprim la imaginile respective ca și cum ar fi niște descrieri precise, pe când adevărata inițiere presupune tocmai depășirea imaginilor și trecerea înspre ceea ce depășește orice imagine (*cf. Ierarhia cerească*, II, 5). În *Despre numele divine*, IX, 7, Dionisie arată că toate lucrurile sunt neasemenea lui Dumnezeu, pentru că sunt incomparabile cu el și inadecvate lui, și totuși toate sunt și asemenea cu el, deoarece toate „primesc imitarea celui neimitabil". „Asemănarea neasemănătoare" sugerează tocmai acest concept paradoxal al asemănării divine: lucrurile imită pe Dumnezeu, dar Dumnezeu nu este asemenea lucrurilor.

80. „Priveliștile" (θεάματα) sunt, de fapt, obiectul contemplației (θεωρία), despre care se vorbește mai sus.

81. „Enigme inefabile" (δι' ἀπορρήτων αἰνιγμάτων) este o expresie cu ecouri neoplatonice. În neoplatonism, există ideea că despre cele inefabile sau indicibile se poate vorbi numai prin enigme sau prin indicații indirecte. Vezi Proclus, *Teologia platonică*, III, 29.25-28, cu referire la Platon, *Scrisori*, II, 312 e1-3, unde principiul indicibil al tuturor lucrurilor este indicat prin enigme. Vezi și Damascius, *Comentariul la Phaidon*, 165.2, și Proclus, *Comentariul la Parmenide* 713.20-24, care spune că atât obiectul discursului (adică principiul Unu), cât și discursul despre el din dialogul *Parmenide* au un caracter enigmatic și ascuns. Vezi *ibid.*, 1027.28: discursul despre lucrurile cele mai mistice trebuie să fie el însuși enigmatic, care să folosească simboluri și indicații. Dionisie, în schimb, vorbește în acest context despre enigme care sunt ele însele inefabile. Altfel spus, deși descrierile îngerilor sunt accesibile în Scripturi, sensul lor rămâne enigmatic, ascuns, inefabil. El nu se arată în mod direct celor care au acces la aceste descrieri. Referința lui în acest sens este *1 Cor.* 13, 12.1: „vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură (sau în enigma: ἐν αἰνίγματι)".

82. Vezi mai jos, *Ierarhia cerească*, II, 5: cei mulți, care nu trebuie să afle aceste revelații, sunt cei neinițiați, cei profani.

83. *Cf. Mt.* 13.11; *Mc.* 4.10-12; *Lc.* 8.10; *1 Cor.*, 8.7; *Ierarhia bisericească*, I, 4, p. 67.14-15.

84. Nu este vorba de două revelații distincte, ci de două sensuri în care lucrează revelația, și care nu funcționează niciodată în completă separație, ci se completează unul pe altul. Altfel spus, amprentările sacre au două moduri de a funcționa: atât prin asemănarea pe care o dețin, și care poate varia ca intensitate, cât și prin neasemănarea imaginilor pe care le propun, care, de asemenea, este fie mai mare, fie mai mică. De fapt, așa cum se explică mai jos, chiar și cele mai asemănătoare imagini rămân, în cele din urmă, neasemănătoare față de tearhia care depășește orice imagine posibilă. În sens invers, nici o ființare nu este complet lipsită de oarecare asemănare cu principiul și de o oarecare participare la frumusețea inteligibilă, vezi *Ierarhia cerească*, II, 4. Vezi și *Despre numele divine*, IX, 6, p. 211.19-20: realitățile sunt asemenea lui Dumnezeu și după imaginea lui, chiar dacă Dumnezeu nu este asemenea niciunui lucru.

85. „Rațiune" (sau „cuvânt": λόγος), „intelect" și „ființă" sunt trei nume divine discutate de Dionisie (*Despre numele divine*, V și VII). Pe de altă parte, chiar la începutul tratatului *Despre numele divine*, Dionisie arată că necunoașterea dumnezeirii este „mai presus de rațiune, de intelect și de ființă".

86. *Cf. Despre numele divine*, VII, 1, în care Dionisie propune conceptul paradoxal de „înțelepciune irațională".

87. „Subzistență" (ὕπαρξις) este un termen care indică în primă instanță existența, realitatea, faptul că ceva există. La neoplatonici, subzistența este acea unitate mai simplă decât orice ființare care face ca lucrul respectiv să existe. Dionisie (*Despre numele divine*, I, 5) descrie pe Dumnezeu ca supra-subzistență, spunând că aceasta constă în bunătate (*ibid.*, II, 1).

88. *In.* 1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5;12, 46; *Iac.* 1, 17. *Cf. Despre numele divine*, IV, 5.

89. *In.* 3.36; 6.27; 12.50; 17.3; *Rom.* 6.23, *1 In.* 2.25. *Cf. Despre numele divine*, VI.
90. *Cf. Despre numele divine*, I, 1, p. 108.7-9, unde Dionisie anunță dumnezeirea supra-ființială și necunoscută, despre care nu se poate vorbi decât în termenii revelați de Scripturi. Sursa acestei duble depășiri, a cunoașterii și a ființei, este PLATON, *Republica*, 509b 9 (binele de dincolo de ființă) și *Parmenide*, 142 a (unul inaccesibil gândirii). Tema este preluată de gânditorii neoplatonici (vezi PLOTIN, *Enneade*, V, 3, 13.2-3, care descrie principiul prim ca fiind „dincolo de toate și dincolo de intelect", sau PROCLUS, *Teologia platonică*, III, 7, 29.10-17), dar și de gândirea creștină: *cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, 5, 12, 81.3-82.4, care concluzionează că Dumnezeu, cel necunoscut, nu poate fi conceput decât prin Logosul care vine de la Dumnezeu. GRIGORIE DE NAZIANZ (*Cuvântări*, 29, 14.16-17) vorbește despre Dumnezeu ca „mai presus de ființă și natură", iar în *Cuvântări*, 28, 4.1-5, arată că Dumnezeu nu poate fi conceput sau exprimat. Tema este preluată de IOAN GURĂ DE AUR, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, III, 1.
91. *Cf. Despre numele divine*, I, 5, p. 117.2, despre faptul că Dumnezeu este lăudat „prin suprimarea (ἀφαίρεσις) tuturor celor ce sunt"; *ibid.*, VII, 1, p. 193.14-194.1: „teologii obișnuiesc să aplice lui Dumnezeu cele ale privației (στέρησις), dându-le însă sensul opus".
92. *Cf. In.* 1.18: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată"; *Col.* 1.15; *1 Tim.* 1.17; *Evr.* 11.27.
93. Dumnezeu este necuprins (ἀχώρητος). Temă recurentă în gândirea patristică: *cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, 6, 5, 39, 3.1; VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, 8, 18.17; GRIGORIE DE NAZIANZ, *Epistole teologice*, 101, 50.3.
94. Dionisie distinge și în alte contexte două maniere de a vorbi despre dumnezeire. Despre Dumnezeu se poate vorbi prin afirmații, respetiv prin negații (*Teologia mistică*, II, p. 145.8). De asemenea, se poate vorbi despre Dumnezeu opunând teologia inefabilă celei manifeste, respectiv opunând teologia simbolică celei demonstrative (*Scrisoarea IX*, 1.56-58, p. 197.9-11). CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, 5, 11, 71, 3, arată că numai atunci când suprimăm (ἀφαιρεῖν) cele corporale și incorporale ne putem apropia de o înțelegere a lui Dumnezeu referitoare nu la ceea ce este el, ci la ceea ce nu este el. În schimb, Dumnezeu însuși rămâne nespus și intransmisibil, fără formă și invizibil (*ibid.*, 71.5). În tradiția neoplatonică, negațiile (ἀποφάσεις) de la principiul prim (în special cele din prima ipoteză din *Parmenide*, 137-142) aveau tocmai sensul de a arăta ceea ce nu este el, scoțându-l din sfera a ceea ce putem gândi noi, respectiv arătând statutul lui transcendent.
95. Același sens îl avea prima ipoteză din *Parmenide* pentru neoplatonici: a arăta că Unul, principiul tuturor, se sustrage din toate cele ce sunt. De altfel, concluzia acestei prime ipoteze (*Parmenide*, 142a 6) era că nimic din cele ce sunt nu poate percepe (nici cunoaște sau numi) Unul. Vezi PROCLUS, *Teologia platonică*, III, 57.21: Unul nu poate fi cuprins de ceva dintre cele ce sunt. DAMASCIUS, *Despre primele principii*, I, 15.18-19: nimic din cele ce sunt nu poate fi atribuit principiului, celui ce nu este în nici un fel. La Dionisie, ideea apare și în *Despre numele divine*, V, 10, p. 189.14; Dumnezeu nu este „nici în vreuna dintre ființări, nici vreuna dintre ființări", precum și în *Teologia mistică*, V, 148.8: Dumnezeu nici nu este ceva dintre cele ce sunt, nici nu poate fi cunoscut de ceva dintre cele ce sunt, Dionisie revenind, astfel, la concluzia din *Parmenide*, 142a 6.
96. În tradiția neoplatonică – ce pornește de la dialogul platonic *Parmenide*, și mai precis de la pasajul 137c 4-142a, care, pentru neoplatonici, descrie Unul în sine –, principiul prim nu este nimic din lucrurile existente, ci doar negarea acestora îl poate sugera (*cf.* PROCLUS, *Comentariul la Parmenide*, VI, p. 1086: toate lucrurile sunt negate de la Unu, sfârșind chiar cu faptul lui de a fi). În gândirea creștină, Scripturile dau anumite indicații despre Dumnezeu, dar nu spun nimic despre ființa lui, care rămâne necuprinsă de gândire: vezi, de pildă, GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, 2, 1, 105.8-9.
97. Proclus distinge și el două tipuri de a indica esența divină: prin imagini, respectiv prin formule secrete, inefabile

(*Comentariul la Republica*, I, 84, 26-29). Vezi și *Teologia platonică*, II, 37.12-15, despre cele două metode de a ne înălța spre principiul prim: prin analogie, respectiv prin negație. La Dionisie, cele inefabile (τὰ ἀπόρρητα) desemnează tot ceea ce ține de Dumnezeu, de tearhia cea supra-ființială, care este mai presus de îngeri. Inefabilul (τὸ ἀπόρρητον) este termenul prin care Damascius indică principiul prim, pe care el îl consideră dincolo de ființă, dar și dincolo de Unul (care era principiul prim al tradiției neoplatonice care îl precedă), adică dincolo de orice posibilă reprezentare pe care ne-am putea-o face noi despre principiul prim. Pentru posibile apropieri între Dionisie și Damascius, vezi, de pildă, MAZZUCCHI 2006 și CURIELLO 2013.

98. Altfel spus, așa cum pentru cele inefabile și divine sunt mai potrivite negațiile decât afirmațiile, deși negațiile nu spun ce este Dumnezeu, tot astfel, pentru cele invizibile, adică pentru ierarhiile îngerești, sunt mai potrivite aceste configurări neasemănătoare, chiar dacă ele nu arată exact cum sunt îngerii, ci mai degrabă ne stimulează să depășim orice asemănare a lor cu cele vizibile. Altfel, dacă am folosi configurări asemănătoare (adică cele mai înalte și mai nobile indicații luate de la cele ce sunt), riscăm să credem că și îngerii sunt asemănători celor vizibile.

99. Termenul φωτοειδής, „de forma luminii", apare la PLOTIN, *Enneade*, II, 4, 5.10, cu referire la ochi, care, conform lui PLATON (*Timaios*, 45b), a fost făcut de zei ca să conducă lumina. PLOTIN (*ibid.*, V, 8, 4.20) descrie și cerul vizibil ca fiind de forma luminii.

100. *Dan.* 10.5: „iată un om îmbrăcat în veșminte de in, iar coapsele lui încinse cu aur curat"; *Mt.* 28.3: „înfățișarea lui era ca fulgerul și îmbrăcămintea lui albă ca zăpada"; *Mc.* 16.5: „îmbrăcat în veșmânt alb"; *Fap.* 1.10; 10.30; *Apoc.* 4.4.

101. *Cf. Ierarhia cerească*, 15.21-16.2: „Astfel, toți cei înțelepți în cele dumnezeiești [...] onorează sacra configurare neasemănătoare".

102. τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς. *Cf.* PLATON, *Phaidros*, 246d 6, despre aripa sufletului, care are caracterul de a ridica (ἄγειν ἄνω) tot ceea ce este greu. Proclus vorbește despre foc ca fiind prin natură ceva ce tinde în sus, spre deosebire de pământ, care are tendința de-a merge în jos. GRIGORIE DE NYSSA (*Despre feciorie*, 18, 5.36) vorbește despre virtute ca având capacitatea de a ridica (ἀνωφερὲς πρᾶγμα).

103. La Dionisie, termenul σύνθημα („semn") nu mai reapare decât în *Scrisoarea IX*, 1.43, p. 196.8. Termenul își are originea în *Oracolele caldeene*, 2.3; 109.3, text cu o influență foarte mare asupra gândirii neoplatonice. Iamblichos folosește acest termen referindu-se la numele zeilor, care sunt niște semne divine, capabile să ne pună în legătură cu zeii (*cf. Misteriile egiptenilor*, 1, 12.40), sau la anumite formule de rugăciune trimise de zei, pe care numai aceștia le înțeleg și care au aceeași putere ca și ei (*ibid.*, 1, 15.54). Iamblichos vrea să arate că legătura cu zeii nu se face doar prin puterea intelectului uman, ci prin aceste semne divine, care provoacă prezența divină să se manifeste (*ibid.*, 2, 11.27). Proclus folosește foarte mult acest termen, prin care vrea să sugereze că principiul tuturor lucrurilor a pus în toate lucrurile anumite urme sau indicații ale transcendenței sale, prin care să stimuleze înaintarea spre el: *cf.* PROCLUS, *Teologia platonică*, II, 56.18. Principiul a semănat în toate ființările niște semne sau mărci ale sale, care nu sunt numai niște indicații de ordin cognitiv, ci au și capacitatea de a ne pune în contact cu principiul lucrurilor. Descoperind acest semn din el însuși, fiecare ființare se unește cu principiul și va încerca să nu mai fie decât semnul mistic al acestuia. Un astfel de semn este ceea ce Proclus numește „unul sufletului", partea cea mai înaltă a sufletului, prin care acesta se unește cu principiul Unu (*cf. Comentariul la Republica*, I, p. 177.15-23, și *Comentariul la Parmenide*, 1071.26). Damascius vorbește despre semne (συνθήματα) în legătură cu principiul de dincolo de toate: semnele la care se referă el sunt modurile în care acesta a fost sugerat de diverși gânditori (ca Unu, Zeu sau Bine). *Cf. Despre primele principii*, II, 10.24-26. La Dionisie, accentul se mută pe faptul că semnele întorc mintea umană spre divin, tocmai prin diformitatea lor, prin aparenta lor nepotrivire. *Cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, 5, 4, 24, 2, care remarcă faptul că chiar și poeții greci folosesc această

manieră de a vorbi în mod voalat, enigmatic, pentru a stimula mintea umană să pătrundă enigmele. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 6.8-19, remarcă faptul că indicațiile prin enigme au sensul de a ne face să trecem de la cele trupești la contemplarea celor intelectuale, imateriale, referindu-se la *1 Cor.* 13.12 și *2 Cor.* 3.16. Vezi *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 9.18-10.4, despre felul în care trebuie citite Scripturile, depășind sensul superficial și conducând mintea spre cele incorporale și divine. Vezi și Origen, *Despre principii*, IV, 2.9, referitor la sensul ascuns al aparentelor nepotriviri din Scripturi.

104. Vezi Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 85.16-26: ceea ce este monstruos în expunerile despre zei are tocmai sensul de a incita pe auditori să caute adevărul și sensul secret al miturilor.

105. *Cf.* Dionisie, *Despre numele divine*, IV, 7, p. 152.8-9: „nu este nimic dintre ființări care să nu participe la cel frumos și bine". Aceeași idee se regăsește la Plotin, *Enneade*, I, 6,6.21, care identifică realitatea (sau „cele ce sunt": τὰ ὄντα) cu frumusețea, precum și la Proclus (*Comentariul la Republica*, I, 72.14), pentru care toate lucrurile sunt pline de frumusețe.

106. *Cf. Gen.* 1.31 și *Ecl.* 3.11: „Toate le-a făcut Dumnezeu frumoase".

107. Vezi Platon, *Banchetul*, 210d 6-7: cel ce vede marea de frumusețe va da naștere unor „frumoase contemplări".

108. Altfel spus, sacrele configurări (ἱεροπλαστίαι) transmise de Scripturi, care împrumută forme de la lucrurile materiale, trebuie re-configurate (ἀναπλάσαι), adică explicate în mod propriu ființelor inteligibile.

109. Diferența dintre inteligibil (obiectul gândirii) și intelectiv (agentul gândirii) își are originea la Aristotel (*Despre suflet*, 430 a3), care arată că, în lucrurile lipsite de materie, gândirea este identică cu obiectul ei. Vezi, de asemenea, *Metafizica*, 1072 b și 1075 a, despre intelectul care, gândindu-se pe sine, devine inteligibil, cele două aspecte ale gândirii ajungând, astfel, să se identifice. La Plotin, această identitate dintre inteligibil și intelectiv ajunge modelul intelectului divin (*cf. Enneade*, II, 9, 1.46-49; V, 3, 5.31-32: ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ταὐτόν), chiar dacă el arată, în același timp, că identitatea aceasta nu este niciodată absolută, ci este mereu însoțită de o anumită dualitate. Proclus separă și mai mult cele două aspecte ale intelectului divin (*cf. Teologia platonică*, IV, 105.16-107.12), deoarece vrea să arate că unitatea absolută nu poate fi atinsă decât la nivelul principiului prim. Același lucru îl subliniază Damascius (*Despre primele principii*, I, 35.7-13). Dionisie nu mai insistă asupra deosebirii dintre cele două aspecte, ci le aplică în mod egal îngerilor: „inteligibilul" surprinde obiectul gândirii, respectiv sursa luminii și inițierii, pe când „intelectivul" surprinde capacitatea de a gândi sau de a primi lumina și inițierea. Vezi *Ierarhia cerească*, XV, 4, p. 54-55, unde Dionisie vorbește despre „faptul de a ilumina în mod deplin inteligibil sau de a fi iluminat în mod intelectiv". Vezi, de asemenea, *Despre numele divine*, V, 8, p. 186.1 sau IV, 1, p. 144.6, unde expresia „toate cele inteligibile și intelective" desemnează îngerii.

110. *Cf. Ierarhia cerească*, VIII, 1, p. 33.8, despre „curajul bărbătesc" (ἀρρενωπός) al sfintelor puteri.

111. Sensul asemănărilor neasemănătoare se precizează și mai bine: astfel, atunci când atribuim îngerilor „dorința", aceasta este asemenea, pentru că surprinde ceva din natura lor, dar este și neasemănătoare, pentru că sensul comun al dorinței este străin îngerilor. Grigorie de Nyssa (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 23.7-10) vorbește despre sensul dorinței atunci când ea este îndreptată spre cele inteligibile.

112. Grigorie de Nyssa (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 192.1-5) descrie iubirea dumnezeiască (τὸν θεῖον ἔρωτα) drept una caracterizată prin curaj și tărie. Vezi și Grigorie de Nyssa, *Viața sfintei Macrina*, 22.31-32, precum și Grigorie de Nazianz, *Carmina de se ipso*, 1367.11. Origen (*Comentariu la Evanghelia după Ioan*, I, 9, 55) vorbește despre frumusețea spirituală ce trezește iubirea divină a celui ce o contemplă. Tema iubirii divine se regăsește la Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, 2, 9.4, care descrie starea la care participă cei ce invocă divinitatea, sau în V, 26.35, unde se arată că experiența rugăciunii sporește iubirea divină și aprinde elementul divin în suflet. La Dionisie, iubirea dumnezeiască

are două sensuri: atât ca îndreptată spre Dumnezeu, aşa cum este cazul în acest context, cât şi invers, ca iubire ce vine de la Dumnezeu, pe care Dionisie o descrie ca „iubire bună, a binelui pentru bine" (*Despre numele divine*, III, 11, p. 155.17).

113. Vezi *Despre numele divine*, VIII, 4, p. 202.3: îngerii au dorinţa lor nediminuată pentru bine de la puterea nelimitat de bună, adică de la Dumnezeu.

114. Pentru limpezime (διαύγεια), *cf. 1 Pt.* 1, 19.4, care vorbeşte despre cuvântul prorocesc ce joacă rolul unei făclii în întuneric, până când „va străluci ziua [sau se va arăta limpezimea zilei (διαυγάσῃ)]", adică până la vederea directă a lui Hristos. Aceeaşi limpezime, precum cea a sticlei, caracterizează cetatea sfântă, Ierusalimul nou din *Apoc.* 21.21: „Şi piaţa cetăţii este de aur curat, şi străvezie [sau limpede] ca sticla". Clement Alexandrinul (*Stromate*, 1, 12, 55, 4) se referă la limpezimea învăţăturilor pe care le va expune.

115. Dionisie discută pe larg numele de „frumos", respectiv „frumuseţe" al lui Dumnezeu (*cf. Despre numele divine*, IV, 7-10). Această frumuseţe este nevăzută, pentru că nu este frumuseţea unui lucru anume, determinat, ci este sursa frumuseţii întregii realităţi. Pentru ideea acestui frumos inteligibil, mai presus de cele văzute, *cf.* Platon, *Banchetul*, 211a-c. Vezi, de asemenea, Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 61.3-4, care descrie iubirea divină ca sursă a perfecţiunii şi a gândirii, precum şi ca o activitate coordonată cu frumuseţea divină (*ibid.*, 117.9-11). Vezi şi *Teologia platonică*, I, 109.10-16, despre iubirea care uneşte cu frumosul divin.

116. „Disonante" (ἀπᾳδούσας), sau „care cântă fals". Termenul apare la Plotin, care arată că, atunci când privim spre principiul tuturor lucrurilor, suntem prinşi ca într-un dans în jurul lui şi doar atunci nu cântăm fals, adică nu suntem în dizarmonie cu întregul. Proclus (*Teologia platonică*, I, 22.2) vorbeşte despre miturile platonice care – tocmai pentru că păstrează misterul despre cele divine – reuşesc să nu fie disonante. La Dionisie, chiar şi cele aparent dizarmonice, disonante au rolul de a ne întoarce spre viziunea celor dumnezeieşti. Vezi şi *Ierarhia cerească*, II, 5, p. 16.11. Această idee a unor forme disonante este foarte importantă pentru Dionisie, deoarece, de fapt, revelaţiile despre îngeri sunt considerate nişte „imnuri ale acestei tearhii" (*Ierarhia cerească*, VII, 4, p. 31.16). Întrebarea este cum pot fi integrate nişte forme disonante în aceste imnuri ale fiinţelor cereşti.

117. Vezi Plotin, *Enneade*, IV, 8, 6.17-24: toate lucrurile participă la bine, iar frumuseţea materială este o manifestare a celei inteligibile. Pentru Dionisie, atât „cel ce este", cât şi „cel frumos" sunt nume divine, *cf. Despre numele divine*, V, 4, respectiv IV, 7. Referinţele biblice pentru aceste nume sunt: *Ex.* 3.14 („Eu sunt cel ce sunt"), respectiv *Înţ.* 13.3: „Cel Care Însuşi este începătorul frumuseţii". Corespondenţa dintre realitate şi cauzatorul ei, a cărui prezenţă poate fi înţeleasă pornind de la făpturi, este sugerată de pasajul din *Rom.* 1.20.

118. *Cf.* Proclus, *Teologia platonică*, II, 56.16-19, despre faptul că toate lucrurile poartă semne ale prezenţei transcendente a principiului prim.

119. Este vorba despre modelele imateriale (τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας) ale frumuseţii ce se regăseşte chiar şi în cele materiale. Dionisie compune termenul ἀρχετυπία, pornind de la ἀρχέτυπος (arhetip sau model). Termenul, preluat apoi de Maxim Mărturisitorul, apare şi în *Despre numele divine*, II, 6, p. 129.15.

120. *Cf.* Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, 1, 1, 620, care arată că, deşi numele sunt aceleaşi pentru realităţile sensibile şi pentru cele dumnezeieşti, sensul lor trebuie înţeles diferit.

121. Verbul περιπλάττω („a aplica") este unul din termenii din seria specifică lui Dionisie: ἀναπλάττω („a reconfigura"), διαπλάττω („a configura"), ἱεροπλαστία („configurare sacră"), θεοπλαστία („configurare dumnezeiască"), τυποπλαστία („configurarea-amprentată"). Mai precis, termenul περιπλάττω sugerează faptul de a atribui aceste configurări, aplicându-le în jurul lucrului respectiv.

122. Există două concepte alăturate, pe care Dionisie le foloseşte pentru a sugera dispunerile îngerilor, adică ordinea înlănţuirii diverselor clase de îngeri. Cel mai des folosit este διακόσμησις (vezi nota 44). Apare însă şi διάκοσμος, folosit mult mai rar,

fără ca Dionisie să îl diferențieze clar de celălalt concept. Amândouă indică o anumită aranjare sau succesiune din cadrul ierarhiei.

123. Vezi *Mal.* 3.20 și *Înț.* 5.6, pentru lumina sau soarele dreptății.
124. *2 Pt.* 1.19: „Luceafărul va răsări în inimile voastre"; *Apoc.* 22.16: „steaua care strălucește dimineața".
125. *1 In.* 1.5: „Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El". Lumina inteligibilă este analizată ca nume divin în *Despre numele divine*, IV, 5-6. Ideea luminii inteligibile este prezentă în tradiția neoplatonică: vezi PLOTIN, *Enneade*, VI, 9, 9.57: unit cu zeul, sufletul ajunge plin de lumină inteligibilă sau, mai precis, este el însuși lumină inteligibilă. Sursa de inspirație a lui Plotin este PLATON, *Phaidros*, 247c, care descrie locul inteligibil, vizibil numai intelectului, loc al celei mai înalte viziuni și al purei străluciri (250c). Vezi și PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 108.18-22; II, 33.16; III, 80.25-26; IV, 45.22; V, 24.21. În gândirea creștină, regăsim expresia la CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, 5, 14, 93, 5.2, ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuiri la psalmi*, 27, 232.13, GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, 3, 7, 57.8. VASILE CEL MARE (*Omilii la Hexaemeron*, 1, 5.7; *Epistole*, 361, 1.27) vorbește despre ființa Tatălui, precum și a Fiului, ca lumină inteligibilă.
126. *Ex.* 3.2.
127. *Ex.* 17.1-7; *Num.* 20.8; *Ier.* 2.13: „izvorul apei celei vii"; *Apoc.* 7.17: „îi va duce la izvoarele apelor vieții"; 22.1: „râul și apa vieții".
128. *In.* 4.14: „izvor de apă curgătoare spre viață veșnică"; 7.38: „râuri de apă vie vor curge din pântecele lui"; *Prov.* 18.4: „izvorul înțelepciunii este un șuvoi care dă peste maluri".
129. *Cânt.* 1.2: „mir vărsat este numele tău". *In.* 12.3. Dionisie analizează mirul ca simbol pentru Hristos în *Ierarhia bisericească*, IV, 1-5.
130. *Is.* 28.16: „Pus-am în Sion o piatră, o piatră de încercare, piatra din capul unghiului, de mare preț"; *Ps.* 117.22; *Mt.* 21.42; *Mc.* 12.10; *Lc.* 20.17; *Ef.* 2.20; *1 Pt.* 2.7. Vezi și *Despre numele divine*, I, 6, p. 119.9.

131. *Iov* 10.16: „Tu mă vânezi ca un leu"; *Plâng.* 3.10: „El a ajuns pentru mine ca un urs la pândă, ca un leu în ascunzătoare"; *Os.* 5.14: „Eu sunt ca un leu față de casa lui Iuda". *Os.* 11.10: „El va mugi ca un leu".
132. *Os.* 5.14: „Căci Eu sunt ca un leu față de Efraim" (în original: ὡς πανθήρ, ca o panteră); 13.7: „voi fi pentru ei ca o panteră și ca un leopard" (καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ὡς πανθὴρ καὶ ὡς πάρδαλις).
133. *Os.* 13.7.
134. *Os.* 13.7-8: „Mă voi arunca asupra lor ca o ursoaică lipsită de puii ei". Expresia din Septuaginta, preluată și de Dionisie, este ἄρκον ἀπορουμένην, adică o ursoaică atacată, care se află într-o situație dificilă. Vezi și *Is.* 31.4; *Apoc.* 13.2: „Și fiara pe care am văzut-o era asemenea leopardului, picioarele ei erau ca ale ursului, iar gura ei ca o gură de leu".
135. *Ps.* 22.6: „Iar eu sunt vierme, și nu om".
136. *Ex.* 26.33-34: „perdeaua vă va despărți astfel sfânta de sfânta sfintelor"; *Evr.* 9.3: „după catapeteasma a doua, era cortul numit Sfânta Sfintelor".
137. Ideea că învățăturile ascunse nu trebuie să ajungă la dispoziția celor neinițiați este o temă clasică, prezentă în tradiția neoplatonică. Vezi PLATON, *Scrisori*, II, 312d 7-e 1; 314c 1-7; VII 341c 9-d 6; *Timaios*, 28c 5, 53d; *Parmenide*, 136d-e. PROCLUS (*Comentariul la Parmenide*, IV, 928.7-9) arată că lucrurile mistice, inefabile nu trebuie expuse public, ci transmise în secret, prin indicații. CLEMENT ALEXANDRINUL (*Stromate*, 1, 12, 55, 4) vorbește despre faptul că învățăturile pe care le va expune nu trebuie lăsate la îndemâna celor neinițiați. Vezi *ibid.*, 5, 9, 57, 1, despre faptul că ceea ce este spus în mod ascuns va fi înțeles de cel cunoscător, dar nu de cel nepriceput.
138. Termenul φιλοθεάμων apare la PLATON, *Republica*, unde este folosit în două sensuri. Într-un prin sens, Platon se referă la cei cărora le place să contemple priveliștile frumoase (476a 3) și care nu cred în existența frumuseții în sine, ci doar a lucrurilor frumoase. Într-un al doilea sens, cuvântul se referă la cei care iubesc contemplarea adevărului (475e 4-5) și care sunt cu adevărat filozofi. Expresia este preluată de PLOTIN,

Enneade, III, 8, 4.7: iubitoare a contemplării este natura, care creează în liniște, astfel încât ceea ce creează ea este obiectul, dar și efectul contemplației. IAMBLICHOS (vezi, de pildă, *Misteriile egiptenilor*, 3, 29.25; 5, 21.2) vorbește despre cei ce iubesc contemplarea adevărului teurgic, iar PROCLUS (*Comentariul la Republica*, I, 79.1; 176.3; 295.30) despre cei ce doresc să contemple ființa veritabilă. Vezi și *Teologia platonică*, I, 35.2; II.34.9; III, 97.6; IV, 78.3; V, 39.1. Scriitorii patristici preiau termenul: *cf.* VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, 18, 47.6; *Homiliae super Psalmos*, 401.47 (despre cei ce iubesc contemplarea frumosului veritabil); CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, 1, 19, 93, 4.1; 2, 5, 24, 3.5 (unde Clement îl citează pe Platon); 5, 4, 19, 2.3 (despre privirea sufletului iubitor al contemplării, pe care numai Dumnezeu mântuitorul o poate da). Dionisie folosește și el cuvântul în două sensuri. În contextul de față, cei ce iubesc contemplarea imaginilor riscă să se oprească la ele și să le considere adevărate. În *Ierarhia cerească*, XII, 1, p. 42.13, cuvântul capătă un alt sens, indicându-i pe „cei ce iubesc contemplarea Scripturilor inteligibile". Vezi, de asemenea, *Ierarhia bisericească*, III, 7, p. 87.21, despre cei ce contemplă taina cea mai sfântă.

139. Termenul ἄγαλμα înseamnă și „imagine" în general, dar sensul lui primar este acela de „statuie". În *Despre numele divine*, IX, 1, p. 207.8, Dionisie vorbește despre numele divine ca fiind niște „statui". Pentru neoplatonici, locul statuilor de cult interzise este luat de numele divine, care sunt venerate ca niște statui sau imagini ale zeilor. *Cf.* PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 124.23, referitor la faptul că cunoașterea noastră rațională produce nume ale oricărei realități, dar și ale zeilor, ca un fel de statui divine. Pentru Dionisie, descrierile ființelor cerești, dar și indicațiile privind tearhia însăși, sunt astfel de imagini sau statui divine. În plus, Dionisie va arăta că scopul ierarhiei este acela de a transforma pe membrii ei în „statui divine", adică în niște imagini sau oglinzi ale luminii tearhice primordiale (*Ierarhia cerească*, III, 2, p. 18.2).

140. Amprentările nu sunt adevărate în sensul lor imediat, ci ele trebuie explicate, pentru a se trece de la sensul aparent la cel ascuns. *Cf. Scrisoarea IX*, 1.48, p. 197.1: semnele prin care sunt indicate cele divine nu au sens ca atare, în ele însele, ci rolul lor este mai degrabă de a acoperi cele inefabile. În acest sens, vezi PROCLUS, *Comentariul la Republica*, I, 85, 16-26.

141. Negațiile sunt adevărate prin simplul fapt că atributele respective sunt respinse de la Dumnezeu, iar nu atribuite în mod propriu-zis. Ele sugerează, de fapt, depășirea atributelor. În tradiția neoplatonică – pe care Dionisie o va prelua în *Teologia mistică* –, nu trebuie să ne oprim nici măcar la astfel de negații, pentru că și ele riscă să fie preluate de mintea noastră ca niște descrieri ale principiului prim. Chiar și negațiile trebuie suprimate. Astfel, Proclus arată că discursul negativ din prima ipoteză din dialogul *Parmenide* (care are rolul de a sugera principiul prin negarea tuturor celorlalte lucruri de la el) sfârșește printr-o negație ultimă, cuprinzătoare, a întregului discurs, respectiv cu o ultimă negație a tuturor negațiilor posibile (*Comentariul la Parmenide*, VII, 74 K). Damascius sugerează că apropierea de principiul prim trebuie făcută într-un act de constantă răsturnare a oricărei negației, într-o serie infinită de negații (*Despre primele principii*, I, 23.15-19).

142. Termenul ἀπήχημα („ecou") este folosit și în tradiția neoplatonică (în special de Proclus și Damascius), pentru a indica nivelul ultim până la care se întinde influența unui anumit principiu. Vezi, de pildă, PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 125.5-8, unde se arată că chiar și ultimele ecouri ce vin de la zei trebuie venerate. Totuși, pentru neoplatonici, acest ultim ecou are un sens mai degrabă negativ, deoarece se află cel mai departe de principiu (*cf.* DAMASCIUS, *Despre primele principii*, I, 38.13). Dionisie dă acestor ecouri un sens pozitiv: ele sunt cele mai în măsură să laude principiul prim, având capacitatea paradoxală de a înălța mintea umană.

143. Pe de o parte, este nevoie de configurări sacre, pentru ca mintea noastră să poată primi revelația despre ființele cerești care depășesc intelectul. Pe de altă parte însă, este nevoie de reconfigurări, adică de explicații ale configurărilor sacre, în modul aparte în care ele se aplică ființelor inteligibile, pentru a nu risca să rămânem la imaginea lor imediată, luată de la cele sensibile.

144. „Dificultate" (ἀπορία) este un termen cu o lungă istorie filozofică. Etimologic, termenul sugerează un impas, o imposibilitate de a trece mai departe și de a continua drumul. Platon numește în mod explicit „aporii" dificultățile care rezultă din admiterea formelor, discutate în prima parte din dialogul *Parmenide* (*cf.* 133a 8-b1). Totuși, cele ce vor reține în mod special atenția gânditorilor neoplatonici sunt aporiile din a doua parte a dialogului, cele legate de admiterea unului: PROCLUS (*Comentariul la Parmenide*, 1013.30-31) remarcă faptul că, din admiterea realităților principiale (precum unul sau ființa), se nasc multe aporii. Damascius transformă aporia într-o metodă de cercetare, deoarece observă că aporia nu împiedică analiza filozofică, ci, din contră, o stimulează, producând ceea ce el numește „travaliile aporetice" din noi (*Despre primele principii*, I, 76.1). În contextul de față, Dionisie remarcă tocmai acest lucru: dificultatea sau aporia are rolul de a provoca mintea să cerceteze și să nu se mulțumească cu imaginile inadecvate care i se oferă. Dionisie folosește rar termenul „aporie" (*Ierarhia cerească*, XIII, 4, p. 49.15; *Despre numele divine*, XI, 6, p. 221.17). Totuși, el preia ideea acestei dinamici dintre aporie sau dificultate și căutare, aporia fiind motorul cercetării.

145. „Cercetare" (ἔρευνα) este termenul pe care îl regăsim, sub formă verbală, în *In.* 5.39: „Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică".

146. Dionisie îl invocă, de obicei, pe Iisus (aproximativ de 50 de ori în tot corpusul), și doar de 15 ori îl numește „Hristos". Totuși, prezența lui Hristos în *Ierarhia cerească* este esențială, așa cum se vede în acest pasaj, unde el este numit „insuflarea întregii revelații ierarhice". Tot el este „lumina paternă" (I, 2, p. 7.9), „cauza îngerilor" (IV, 4, p. 23.11), „Înger de mare sfat" (IV, 4, p. 24.2), „Domn al puterilor cerești", care le inițiază pe acestea în mod nemijlocit (VII, 3, p. 30.6-9).

147. Pentru insuflare (ἐπίπνοια), *cf.* PLATON, *Phaidros*, 265b-c, despre cele patru tipuri de insuflare transmise de zei, precum și *Republica*, 499c 1, despre faptul că perfecțiunea individului, precum și a cetății, este legată de posibilitatea ca un zeu să insufle regelui iubirea pentru filozofie. Proclus folosește foarte mult acest cuvânt în *Comentariul la Republica*, I, 48.9; 86.14; 131.22. În *Comentariul la Alcibiade*, Proclus descrie insuflarea pe care o resimte sufletul din partea zeului iubirii (32.10), care îl face să se întoarcă spre frumusețea inteligibilă (33.12), unindu-se astfel cu zeii (63.15). Un exemplu este insuflarea pe care o resimte Socrate din partea semnului divin ce îl însoțește, și care îl înalță la iubirea divină (80.5). Pentru Dionisie, insuflarea poate fi din partea Scripturilor (*Despre numele divine*, IX, 2, p. 221.12), de la interpreții acestora (*Ierarhia cerească*, II, 5, p. 15.22), de la tearhia însăși (în cazul îngerilor: *Ierarhia cerească*, XV, 3, p. 53.21) sau din partea ierarhiei (*Ierarhia bisericească*, III, 11, p. 90.15). Dar insuflarea întregii revelații ierarhice, atât pentru ierarhia cerească, cât și pentru cea bisericească, este Hristos.

148. Este vorba despre Timotei, cel căruia îi sunt adresate și celelalte trei tratate ale lui Dionisie. În *Ierarhia bisericească*, III, 1, p. 81.15, Dionisie îl numește „copil frumos".

149. „Reglementare" (θεσμοθεσία), cuvânt rar înainte de Dionisie, indica, de fapt, slujba unui legislator la Atena. Dionisie îl folosește foarte mult în cele două *Ierarhii*, utilizând și cuvinte înrudite (precum θεσμός, „regulă"). Faptul că Timotei trebuie să asculte conform reglementării ierarhice înseamnă că actul însuși prin care Dionisie explică revelațiile despre îngeri este unul ierarhic. Dionisie îl inițiază pe Timotei în aceste învățături și tocmai în acest sens îi vorbește ca unui „copil" al său.

150. Cuvântul ἔνθεος („inspirat de Dumnezeu") înseamnă „plin de Dumnezeu", inspirat sau posedat de zeu.

151. Verbul περιστέλλω are sensul de a înveli, a acoperi sau a proteja, dar și de a contracta sau a restrânge. Astfel, în *Teologia mistică*, III, p. 147.8, Dionisie folosește același verb pentru a spune că, cu cât înaintăm mai sus și ne apropiem de întunericul mai presus de intelect, cu atât cuvintele prin care înțelegem cele inteligibile se restrâng, până când se suprimă cu totul, discursul fiind redus la tăcere.

152. *Cf. 1 Tim.* 6.20: „O, Timotei, păzește comoara ce ți s-a încredințat, depărtându-te de vorbirile deșarte și lumești".

153. Termenul ἑνοειδής („unitar”, de „forma unității” sau care „seamănă unității”) este folosit de Plotin într-un singur context (*Enneade*, VI, 9, 5.26), pentru a indica intelectul divin, care vrea să fie unu, dar nu este cu adevărat Unul, ci este doar unitar, sau este asemenea Unului, dar nu este Unul însuși. După aceea, termenul este intens folosit de ceilalți scriitori neoplatonici (vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 67.7: intelectul este de forma unului, sau unitar, pe când sufletul este de forma intelectului). Dionisie se referă în acest context la revelația sacră, care trebuie primită în mod sacru și care, pentru că este unitară, nu trebuie dezvăluită celor mulți.

154. *Mt.* 7.6.

155. Termenul εὐκοσμία („buna-rânduire”) înseamnă și „decență”, „bună purtare” (*cf.* Platon, *Parotagoras*, 325e 1), „modestie” (Grigorie de Nazianz, *Epistole*, 77, 3.6), „regularitate”, putând avea și sugestia de „podoabă”, din cuvântul κόσμος (*cf. Sir.* 45.9). Dionisie îi dă un sens tehnic: revelațiile prin imagini neasemănătoare sunt ca niște podoabe (niște mărgăritare inteligibile), cu condiția să înțelegem buna lor aranjare, adică felul în care ele corespund cu ființele inteligibile pe care le descriu.

156. Pentru „ordine sacră” (τάξις ἱερά), vezi, de pildă, Platon (*Timaios*, 30a 5). Crearea lumii este descrisă ca un act prin care toate lucrurile vizibile au fost puse în ordine de către demiurg, care consideră ordinea mai bună decât dezordinea. În *Phaidros*, 247a 2-3, se vorbește despre ordinea zeilor care străbat cerul, în număr de doisprezece. Referința este importantă pentru felul în care neoplatonicii (în special Proclus) vor înfățișa lumea inteligibilă ca o ordine de ființări divine, după structura prezentată în dialogul *Parmenide*: vezi, de pildă, *Teologia platonică*, I, 36.15-19. În gândirea creștină, ordinea capătă un sens precis: ea este imprimată de Cuvântul lui Dumnezeu. Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, 32, 7-8) vorbește despre ordinea dată de Logos-ul divin, care a aranjat toate lucrurile și le ține pe toate împreună. Astfel, ordinea a guvernat întreaga creație încă de la început. Există ordine în lucrurile sensibile, dar și în cele inteligibile, între îngeri. La Dionisie, τάξις nu trebuie înțeles în mod rigid

ca „ordin” sau „clasă” îngerească, ci, din contră, ca sens al decurgerii inițierii, care trece de la un nivel ierarhic la altul. Dacă „dispunerea” (διακόσμησις) surprinde înlănțuirea tipurilor de ființe îngerești conform apropierii lor de principiu, adică de Dumnezeu, „ordine” (τάξις) își păstrează un sens mai fluid, de flux al transmiterii luminii dumnezeiești.

157. Ierarhia nu este definită ca o structură propriu-zisă, ci ca o știință. Vezi Vasilakis (2019), p. 182, care consideră că stratificarea este doar o precondiție pentru înălțarea spre Dumnezeu, dar nu este esența însăși a ierarhiei.

158. Platon (*Republica*, 500c 2-5) vorbește despre cele ce sunt mereu la fel, adică lucrurile inteligibile, care sunt ordonate (τεταγμένα) ca o lume rațională. Privind spre acestea, sufletul vrea să li se asemene (ἀφομοιοῦσθαι). La Dionisie, în schimb, ordinea nu este doar ceva ce sufletul nostru vrea să imite, ci ordinea (înțeleasă ca ierarhie: atât umană, cât și îngerească) are ea însăși sensul asemănării cu Dumnezeu (ἀφομοιουμένη). Asemănarea ierarhică are un sens complex. Nu este vorba de o simplă asemănare formală, ci de o activitate de asemănare, realizată nu în mod individual, ci în mod holistic: ierarhia lucrează asemănarea prin membrii ei și asupra membrilor ei, într-un efort de a face pe celălalt să se asemene.

159. Expresia τὸ θεομίμητον, pe care Dionisie o folosește foarte mult, este substantivizarea unui adjectiv rar, compus de el din θεός („Dumnezeu”) și μίμησις („imitare”). Ea este preluată apoi de Teodor Studitul și Maxim Mărturisitorul. Inspirația acestei expresii poate fi *Ef.* 5.1: „Fiți următori (sau imitatori: μιμηταί) ai lui Dumnezeu”. La Dionisie, expresia capătă un sens aparte: imitarea lui Dumnezeu nu este un act individual, al membrilor ierarhiei sau al realității în general, ci este în mod esențial un act divin. Imitarea lui Dumnezeu este imprimată de Dumnezeu însuși în realitate. Vezi *Despre numele divine*, I. 4, p. 112.10-14: Dumnezeu este numit „unitate”, pentru că el ne restrânge într-o unire ce imită pe Dumnezeu. În *Ierarhia bisericească*, IV, 1, Dionisie vorbește despre cei ce lucrează virtuțile imitării lui Dumnezeu: aceștia îl scriu pe Dumnezeu în intelectul lor și devin imagini ale miresmei tearhice.

160. „În mod proporțional" (ἀναλόγως) sau după măsura iluminărilor primite de la Dumnezeu. *Cf.* Platon, *Timaios*, 31c 2-4, despre natura proporției (ἀναλογία), care este singura în măsură să compună o unitate perfectă din lucrurile pe care le unește și pe care demiurgul o folosește la crearea lucrurilor vizibile, supuse devenirii. În *Republica*, analogia este utilizată pentru înțelegerea lucrurilor inteligibile, pornind de la cele sensibile: soarele este analog Binelui de dincolo de ființă, astfel încât, prin descrierea primului, poate fi înțeles în mod analog al doilea (508b 13). La Proclus, analogia este una dintre manierele de înălțare către principiu, alături de negație (*Teologia platonică*, II, 1.15-16). De asemenea, Proclus folosește analogia pentru a structura realitatea pornind de la Unul prim. Vezi *Elemente de teologie*, 100: monadele sunt analogul Unului, adică joacă rolul lui, la un nivel ulterior; *ibid.*, 139: în fiecare clasă de realități există termeni analogi zeilor. La Dionisie, analogia nu mai are un sens epistemologic, ci unul ontologic: fiecare ființare are o anumită capacitate a de imita pe Dumnezeu, respectiv de a-l cunoaște, dar această capacitate este determinată de proporția în care o ființare sau alta a fost iluminată, respectiv de meritul sau măsura ei. Proporția aceasta nu este o restricționare a manifestării divine, nici o limitare a iluminării pe care o primesc lucrurile. Din contră, proporția reprezintă principiul care stă la baza ierarhiei și care pune în mișcare această constantă înălțare a realității spre Dumnezeu: măsura proprie nu poate fi depășită, dar poate fi împlinită. Tocmai faptul că există unele ființe care au o măsură mai mare garantează actul inițiatic: cel care deține mai mult poate transmite celui ce are mai puțin. Fără această diferențiere proporțională nu s-ar putea imagina inițierea sau ierarhizarea (în sensul de conducere ierarhică a celui neinițiat), respectiv desăvârșirea (ca act de a desăvârși pe cel încă nedesăvârșit). De asemenea, fără această transmitere proporțională descendentă, de la cel mai inițiat spre cel mai puțin inițiat, nu pot exista comuniunea și unitatea ierarhică a întregii realități. Or, pentru Dionisie, este esențial faptul că imitarea lui Dumnezeu se face în comuniune (prin chiar acest act de transmitere a inițierii), iar nu în mod izolat. Mai mult, chiar și în cadrul unui singur intelect există proporție între diferitele facultăți care conlucrează la înălțarea lui (*Ierarhia cerească*, X, 3). În *Despre numele divine*, IV, 20, p. 166.1-3, Dionisie explică necesitatea proporției și a transmiterii proporționale. Astfel, dacă binele nu ar fi prezent în mod proporțional, ci ar fi prezent în mod egal pentru toate lucrurile, atunci „cele mai dumnezeiești și mai venerabile ar fi la nivelul celor din urmă", ceea ce ar însemna că, de fapt, nici nu ar mai exista cu adevărat binele însuși, nici principiul tuturor lucrurilor. Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, 28, 4.16) vorbește despre maniera proporțională a iluminării ființelor incorporale conform rangului lor (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τάξεως) sau despre iluminarea fiecărui nivel îngeresc în mod proporțional ordinii în care este așezat (*ibid.*, 28, 31.19). Vezi și Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 246.7: deși Dumnezeu rămâne incomprehensibil, cel curat cu inima îl vede pe Dumnezeu în mod proporțional, adică potrivit capacității sale.

161. În fraza aceasta, Dionisie folosește trei cuvinte construite pornind de la substantivul θεός („Dumnezeu"): θεοειδής („dumnezeiesc"), θεόθεν („de la Dumnezeu"), τὸ θεομίμητον („imitarea lui Dumnezeu"). Nu este întâmplător, de vreme ce ierarhia (care este constituită în mod triadic) este definită prin trei caracteristici (ordine, știință și activitate). În plus, ierarhia este de la Dumnezeu și înspre Dumnezeu, având ea însăși acest caracter dumnezeiesc, într-o măsură proprie. Cele trei caracteristici ale ierarhiei, precum și cele trei apariții ale cuvântului θεός corespund celor trei direcții care structurează realitatea în înțelegerea neoplatonicilor, dar și a lui Dionisie: procesiune, manență (sau rămânere), conversiune (sau întoarcere). În continuarea tratatului (III, 2, p. 10-17), Dionisie va propune încă o definiție a ierarhiei. Vezi și *Ierarhia bisericească*, I, 3.

162. În acest context, τελεταρχικός este folosit cu sens adjectival: cel ce ține de sau aparține principiului desăvârșirii. Termenul este utilizat în legătură cu conceptul de τελεταρχία („principiu al desăvârșirii"). Specific doar lui Dionisie, acesta face

parte din linia de temeni compuși: θεαρχία („tearhie"), κυριαρχία („principiul domniei"), ταξιαρχία („principiul ordinii"), ἐξουσιαρχία („principiul stăpânirii"). În schimb, forma lui adjectivală se regăsește în gândirea neoplatonică, fiind folosit foarte mult de Damascius (*Despre primele principii*, III, 117.8; 118.12; 145.5; *Comentariul la Parmenide*, II, 36.21; 95.27). Vezi nota 48.

163. Faptul de a fi neasemenea (τὸ ἀνόμοιον) este considerat un nume divin (*Despre numele divine*, IX, 1, p. 207.7), în sensul în care Dumnezeu nu poate fi asemănat cu nimic, ci toate lucrurile sunt inadecvate și incapabile să îl descrie. Totuși, în același timp, asemănarea este și ea un nume divin (*ibid.*, IX, 7), în sensul în care toate lucrurile primesc asemănarea cu Dumnezeu, deoarece sunt create după imaginea sau după chipul lui (*ibid.*, IX, 6, p. 211.20: κατὰ θείαν εἰκόνα). Este vorba de o asemănare nereciprocă și nesimetrică. În acest sens, frumusețea divină nu este amestecată cu neasemănarea, adică nu rămâne departe de niciuna dintre ființări, ci, așa cum se precizează mai sus (II, 3), niciuna dintre cele ce sunt nu este lipsită de participarea la frumos. Chiar dacă Dumnezeu este în esență neasemenea, el este sursa asemănării, în virtutea căreia toate lucrurile se aseamănă cu Dumnezeu. Tocmai această asemănare face cu putință folosirea numelor divine, dar și existența ierarhiilor, care au rolul de a se asemăna cu Dumnezeu. Totuși, nu este o asemănare exterioară, un simplu efort al realității de a imita pe Dumnezeu, ci este vorba de o asemănare pusă dintru început în lucruri de către Dumnezeu, și care decurge din faptul că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor.

164. Altfel spus, în cele ce se desăvârșesc, frumusețea divină apare în mod identic, „de nedistins" sau „neschimbat" (ἀπαράλλακτος). Tocmai această neschimbare, permanență a frumuseții divine, care nu se amestecă cu neasemănarea, adică nu își pierde identitatea atunci când trece în cele ce participă la ea, face ca acestea să se poată desăvârși. Vezi Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, 1, 1, 503.3, despre Tatăl și Fiul, care sunt de nedistins în privința naturii.

165. Mai precis, această desăvârșire se realizează prin faptul că lucrurile iau forma sau înfățișarea frumuseții divine. Această frumusețe rămâne neschimbată în ea însăși, chiar dacă atâtea lucruri iau înfățișarea ei. Lucrurile se desăvârșesc tocmai în măsura în care ele sunt niște formări (μόρφωσις) după modelul acestei frumuseți.

166. *Gen.* 1.26: „a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră". Tema filozofică a asemănării cu divinul se regăsește la Platon, *Theaithetos*, 176b 1: pentru a scăpa de rău, sufletul trebuie să fugă de pe pământ spre cer, iar fuga aceasta constă în asemănarea cu zeul: ὁμοίωσις θεῷ. Vezi, de asemenea, *Phaidros*, 253b 1 (în cursa cerească în jurul ființei, fiecare suflet se aseamănă unui zeu anume) și *Republica*, 613b 1 (zeii nu ignoră pe cel ce vrea să se asemene zeului prin virtute). Tema este continuată de Plotin, *Enneade*, I, 6, 6.20 (sufletul devine bun și frumos când se aseamănă zeului, care este sursa binelui și frumosului). Vezi și Proclus, *Teologia platonică*, I, 80.4-5 (cel ce se aseamănă zeilor este mai fericit). La Proclus, asemănarea are un rol foarte important de jucat în structura realității: lucrurile care se aseamănă mai mult cu divinul participă mai mult la acesta și transmit mai puternic adevărul divin (vezi *Comentariul la Republica*, II, 124.16), iar conversiunea lucrurilor spre principiu se realizează prin asemănare (*Elemente de teologie*, 32). La Dionisie, scopul principal al ierarhiei este asemănarea (ἀφομοίωσις) cu Dumnezeu. Totuși, apare acest element nou: realitatea însăși, gândită ca o ierarhie, este constituită de Dumnezeu cu scopul acestei asemănări. Altfel spus, asemănarea nu are sens numai pentru realitate, în sensul în care asemănarea cu divinul reprezintă excelența oricărui lucru (*cf.* Proclus, *Teologia platonică*, I, 79.25), ci și pentru Dumnezeu, care vrea ca lucrurile să i se asemene și care este sursa și cauza asemănării (*Despre numele divine*, IX, 6, p. 212.5-7).

167. *In.* 17.21: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine"; *1 Cor.* 6.17. Unirea (ἕνωσις) cu Dumnezeu este o temă constantă la Dionisie: vezi *Despre numele divine*, I, 4, p. 112.14, unde se arată că Dumnezeu

însuși este o unitate și o putere unificatoare care restrânge întreaga realitate într-o „unire ce imită pe Dumnezeu" (θεομίμητον ἕνωσιν). Vezi și *Teologia mistică* (I, 1, p. 142.8), al cărei scop este tocmai „unirea cu cel mai presus de orice ființă și cunoaștere". Același scop – adică asemănarea și unirea cu Dumnezeu – îl va avea și ierarhia noastră: vezi *Ierarhia bisericească*, II, 1, p. 68.17. Pentru nuanțele filozofice ale acestui concept, vezi Plotin, *Enneade*, VI, 9, 3.11-14 (despre unirea care anulează cunoașterea „lucrului" cu care sufletul se unește), Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, 2, 96.13-97.2 (despre unirea teurgică, ce nu se realizează prin cunoaștere pur filozofică, ci prin acte mai presus de înțelegere și prin puterea simbolurilor înțelese doar de zei), Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 81.10 (despre unirea mistică cu Unul).

168. „Îndrumător" (καθηγεμών) este termenul prin care Proclus îl desemnează pe maestrul său, Sirianus (*Teologia platonică*, I, 2.14; *Comentariul la Alcibiade*, 88.12), iar Damascius pe Isidor (*Despre primele principii*, III, 111.12). În alt context, Dionisie însuși se referă la Hieroteu drept „renumitul nostru îndrumător" (*Despre numele divine*, II, 9, p. 133.13). Termenul îi indică de obicei pe „dumnezeieștii îndrumători ai ierarhiei noastre" (*Ierarhia bisericească*, IV, 12, p. 103.13), adică pe teologii care au transmis revelația. O altă referire la Dumnezeu ca îndrumător regăsim în *Ierarhia bisericească*, V, 3, p. 111.21. Dionisie însuși nu se pune pe sine în seria îndrumătorilor ierarhici, ci se consideră un „învățător al sufletelor nou-inițiate" (*Despre numele divine*, III, 2, 140.8).

169. Aceeași idee se regăsește la Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 28, 31.20: îngerii sunt „formați și amprentați după frumusețea divină" (τῷ καλῷ μορφουμένας καὶ τυπουμένας), încât ei înșiși devin lumină și pot comunica mai departe lumina.

170. În primă instanță, ἄγαλμα este „statuia unui zeu" (vezi nota 139). În *Despre numele divine*, IX, 1, p. 207.8, ἄγαλμα indică numele divine, iar în *Ierarhia bisericească*, III, 3, p. 82.14, desemnează tainele a căror explicație constituie subiectul tratatului. Tot „statui" sau „imagini" devin și membrii ierarhiei bisericești care imită pe Dumnezeu (*ibid.*, IV, 1, 96.23). Ideea

sufletului ca statuie divină se regăsește la Clement Alexandrinul. Statuie divină și sfântă este numai sufletul drept (*Stromate*, 7, 3, 16, 5.2), cel în care se află cunoașterea lui Dumnezeu (7, 5, 29, 6.2), precum și cel ce crede în Dumnezeu (7, 5, 29, 8.2). Imaginea sufletului ca statuie sculptată de el însuși apare la Plotin, *Enneade*, I, 6, 9.7-15.

171. Expresia „oglindă fără pată" (ἔσοπτρα ἀκηλίδωτα) este preluată din *Înț.* 7, 26: „Ea [înțelepciunea] este strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății sale". Aceeași expresie este folosită în *Despre numele divine*, IV, 22, p. 170.1-2, într-un context în care Dionisie argumentează că răul nu poate veni de la îngeri. Vezi și *2 Cor.* 3.18. Metafora oglinzii este prezentă în gândirea creștină: vezi Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 257.3 („oglinda bisericii", în care se poate privi „Soarele Dreptății") și Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 28, 20.9, cu referire la *1 Cor.* 13.12: „vedem acum ca prin oglindă".

172. Raza tearhică indică prima manifestare de lumină a tearhiei. Aceasta se manifestă mai întâi prin intermediul îngerilor, care o aprind mai departe, în nivelurile ulterioare, până la nivelul ierarhiei noastre. Totuși, noi nu putem primi raza tearhică decât „tăinuită în diversitatea vălurilor sacre" (vezi, mai sus, I, 2). De aceea, ceea ce îngerii au primit din această rază tearhică ajunge la noi sub forma simbolică a descrierilor îngerilor. Manifestările simbolice ale îngerilor au pentru noi rolul unui „dar de lumină principial". Pornind de la el, prin explicații, vom putea fi ridicați și noi spre această rază simplă, care este sursa darului. Vezi și *Despre numele divine*, I, 1, 109.1, despre „raza Scripturilor tearhice", care dă măsura capacității noastre de a contempla și de a înțelege numele divine, precum și *Ierarhia bisericească*, V, 4, p. 107.2-6, unde este descris parcursul luminii: mai întâi în intelectele cele mai transparente, apoi în cele ulterioare. Vezi și Grigorie de Nazianz, *Carmina de se ipso*, 1373.13, despre cei ce primesc primii „raza lui Dumnezeu" (ἀκτῖνα Θεοῦ).

173. *Cf.* *Înț.* 7.13: „o împărtășesc fără părere de rău (sau fără invidie) și nu ascund comorile ei [ale înțelepciunii]". Cuvântul

ἀφθόνως înseamnă propriu-zis „fără invidie”, originea expresiei fiind PLATON, *Timaios*, 29e: zeul care a făcut universul este bun, iar cel ce este bun nu poate fi invidios, de aceea zeul a făcut totul cât mai asemănător cu el însuşi. Vezi şi *Phaidros*, 247a 7, unde Platon spune că invidia este izgonită din alaiul divin şi, tocmai de aceea, acestui alai i se poate alătura orice suflet capabil să contemple lumea inteligibilă. IAMBLICHOS (*Misteriile egiptenilor*, 1, 41.4) explică actul teurgic prin generozitatea zeilor: aceştia sunt cei care, în bunătatea lor, realizează uniunea sufletului cu divinul. Aceeaşi idee este reluată de PROCLUS în *Teologia platonică*, I, 74.14, unde generozitatea zeilor este legată de providenţa exersată de ei asupra realităţii, sau I, 124.25, referitor la bunătatea generoasă a divinului. În *Comentariul la Timaios*, 1, 363, Proclus explică de ce intelectul divin nu poate fi caracterizat de invidie: deoarece invidia vine din lipsa lucrurilor bune, ceea ce nu poate fi admis despre intelectul divin. Vezi şi DIONISIE, *Despre numele divine*, VIII, 6, p. 223.11 (revărsarea generoasă a puterii de a fi); *Ierarhia bisericească*, IV, 9, p. 101.7 (transmiterea generoasă a intelecţiilor îngereşti); *ibid.*, V, 4, p. 107.7 (referitor la îngerii de pe nivelurile superioare, care arată celor secunde priveliştile divine).

174. Această regulă, enunţată şi mai jos (*Ierarhia cerească*, IV, 3), constă în faptul că puterile prime le călăuzesc şi le iniţiază pe cele inferioare, transmiţându-le revelaţia primită de ele. PROCLUS (*Elemente de teologie*, 122) exprimă, de asemenea, această regulă: fiecare nivel divin exersează providenţa sa asupra nivelurilor ulterioare. La un alt nivel, PLATON (*Republica*, 519d-e) vorbeşte despre faptul că preocuparea legii în cetate este aceea de a face ca toate clasele să transmită unele altora beneficiile pe care le poate transmite fiecare.

175. Διάταξις are două sensuri: dispunere sau ordine (vezi *Ierarhia cerească*, XIV, 1, p. 50.5: „ordinile fiinţelor cereşti”), dar şi dispoziţie sau ordin. Dispoziţiile despre care este vorba aici se referă la faptul că cel ce primeşte raza tearhică trebuie să se umple de ea, dar şi să o transmită mai departe, să o aprindă în nivelurile care îi urmează. „Dispoziţiile” acestea explicitează regula tearhică, sau arată că aceasta cuprinde două indicaţii, una pentru cel ce desăvârşeşte, adică transmite desăvârşirea, iar alta pentru cel ce o primeşte, deşi, în cele din urmă, fiecare membru al ierarhiei este atât desăvârşit, cât şi desăvârşitor. Astfel, cel ce se desăvârşeşte trebuie să se umple de splendoarea pe care o primeşte, iar cel ce desăvârşeşte trebuie să aprindă această splendoare în ceilalţi. Altfel spus, regula tearhică nu este referitoare numai la providenţa exersată de nivelurile superioare asupra celor subordonate, ci se referă şi la cel providenţiat: faptul că acesta face parte din ierarhie înseamnă că el trebuie să nu ignore iniţierea care ajunge până la el, ci să se umple de ea în mod sacru.

176. *1 Cor.* 12.4-11. PLATON (*Republica*, 433a 8) arată că dreptatea înseamnă a face lucrurile proprii (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν), fără a se încurca cu ceea ce nu ne este propriu.

177. Termenul θεωτικός („îndumnezeitor”) apare numai la Dionisie, în două contexte (*cf. Ierarhia cerească*, VI, 1, p. 26.3), fiind preluat apoi de MAXIM MĂRTURISITORUL (*Răspunsuri către Talasie*, 15.50). El este apropiat de un alt termen, folosit în *Despre numele divine*, II, 7, p. 131.10: ἐκθεωτικός. De origine neoplatonică, acesta apare la PROCLUS (*Elemente de teologie*, 165.9; *Comentariul la Parmenide*, 1066.23), cu acelaşi sens: „care divinizează sau îndumnezeieşte”.

178. Amprentarea intelectelor sacre (adică a îngerilor) nu înseamnă prezenţa unei forme anume, a unui model imprimat în acestea. Este vorba mai degrabă de o amprentare dinamică, de ordinul activităţii pe care o au aceste intelecte. În mod circular, ele constau într-o manifestare tearhică, sunt efectul acestei manifestări a razei tearhice, dar, în acelaşi timp, preiau această activitate tearhică de manifestare şi transmit mai departe lumina. Amprentarea lor înseamnă că ele fac exact ceea ce tearhia însăşi face în ele: aprinde lumina tearhică. Altfel spus, tearhia aprinde lumina tearhică în nişte intelecte care vor aprinde mai departe această lumină. Rostul acestor intelecte, activitatea pe care o vor exersa ele, constă tocmai în ceea ce sunt ele, în amprenta pe care o primesc de la Dumnezeu.

179. Vezi *Despre numele divine*, IV, 22, p. 169.22: „îngerul este imagine a lui Dumnezeu" («εἰκών» ἐστι τοῦ θεοῦ ὁ ἄγγελος).
180. Definiția este oarecum circulară. Astfel, pentru Dionisie, ἱερουργεῖν înseamnă „a lucra în mod sacru sau a realiza o ierurgie", dar sensul lui esențial este acela de a lucra în cadrul ierarhiei sau în mod ierarhic. Ierarhia însăși este realitatea, transformată de prezența principiului divin, de iluminările tearhice. De aceea, ierarhia (ἱεραρχία) este definită aici ca o ordine care „lucrează ierarhic" (ἱερουργοῦσαν) propriile iluminări, prin științe ierarhice. ἱερουργεῖν nu poate fi tradus ca atare, ca verb, de aceea îl parafrazăm prin „a lucra în mod sacru", dar el este legat de termeni precum ἱερουργός („ierurg") sau ἱερουργία („ierurgie"), termen care, la rândul lui, trebuie pus alături de θεουργία („teurgie" sau lucrare divină) sau τελεσιουργία („lucrare desăvârșitoare"). Dacă ἱερουργία este lucrarea sacră a ierarhiei, θεουργία este lucrarea lui Dumnezeu și, mai precis, lucrarea lui Iisus pentru mântuirea neamului omenesc.
181. A doua definiție a ierarhiei (după cea din capitolul III, 1) introduce un aspect nou: ierarhia este o dispunere (διακόσμησις) sacră. Totuși, trebuie observat aspectul circular al definiției. Dacă în neoplatonism διακόσμησις indica o serie de realități ce decurg în mod ordonat de la un principiu unitar, în schimb, la Dionisie, ceea ce contează nu este dispunerea în sine, ca o serie de entități, ci mai degrabă faptul că această dispunere lucrează propria ei iluminare sau că ea constă în a activa iluminarea care i s-a transmis. Iar activarea acestei iluminări, lucrarea ei, presupune aprinderea ei mai departe, în cele succesive. Ordinea, dispunerea propriu-zisă, nu este decât un reflex sau un efect al faptului că ierarhia însăși a fost mai întâi iluminată, adică a primit ea însăși iluminarea de la Dumnezeu, iar odată ce ea lucrează această iluminare, transmițând-o mai departe, transmiterea implică o ordine a transmiterii, de la cel ce transmite spre cel ce primește. Însă sensul concret al dispunerii, al structurii ierarhice, se atenuează în fața scopului ierarhiei: ea este o iluminare care iluminează. Ea nu este ceva iluminat, adică o structură deja existentă, care primește o iluminare, ci ea

constă într-o iluminare și se manifestă ca atare, adică iluminează la rândul ei. Tainele iluminării ei, pe care ea însăși le lucrează, nu sunt aplicate asupra ei, ci sunt însăși existența sa, activitatea sa. Tocmai în acest sens ierarhia se aseamănă cu principiul ei: dacă acesta este cel care a iluminat-o, ea însăși constă în iluminare și în transmiterea acestei iluminări.
182. „Desăvârșirea" (τελείωσις) este înțeleasă în acest context, dar și în cele mai multe cazuri în acest tratat, ca act de desăvârșire, ca un proces de a atinge desăvârșirea. Există însă cazuri în care Dionisie se referă la desăvârșire ca stare de desăvârșire deja atinsă (τελειότης), vezi, mai jos, III, 2, p. 19.5.
183. *1 Cor.* 3.9: „noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem"; *1 Tes.* 3.2: „împreună-lucrător cu noi la Evanghelia lui Hristos". Vezi și *3 In.* 8. Termenul συνεργός apare la Platon, care se referă la Eros, singurul care conlucrează pentru ca natura umană să atingă virtutea și să ajungă la cunoașterea frumuseții absolute (*Banchetul*, 212b 4). La Proclus, o cauză superioară conlucrează în activitatea celei subordonate, de vreme ce aceasta însăși este efectul cauzei ce o precedă (*Elemente de teologie*, 70.25). Totuși, trebuie observată o diferență: pe de o parte, conlucrarea sau „sinergia" despre care vorbește Dionisie se referă la actul desăvârșirii, iar nu la actul creației, care este rezervat lui Dumnezeu. Pe de altă parte, Proclus spune că, în activitatea de producere realizată de o cauză secundă, cauza anterioară conlucrează, pe când la Dionisie se întâmplă invers: cei din ierarhie (îngerii, dar și noi, în cele din urmă) devin împreună-lucrători cu Dumnezeu, care este singura cauză. Vezi și Origen, *Contra lui Celsus*, 5, 58.17, despre Hristos, ca înger care conlucrează pentru mântuirea oamenilor.
184. Altfel spus, ierarhia nu este decât activitatea lui Dumnezeu, manifestarea lui, însă descoperită mai departe și care se desăvârșește întru această arătare și imitare a activității divine.
185. „Ordinea ierarhiei" (τάξις ἱεραρχίας) nu se referă la o structură a claselor care compun ierarhia. Este vorba, mai degrabă, de o ordine dinamică, o ordine a transmiterii, în care fiecare este atât receptor, cât și sursă a revelației.

186. *Cf.* Platon, *Phaidon*, 69c 5-7: cel purificat și inițiat (ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος) va locui împreună cu zeul. Platon se referă aici la cei care s-au ocupat cu filozofia. Vezi și *Phaidros*, 250c, despre starea de purificare în care sufletul contempla lumea inteligibilă, atunci când eram noi înșine puri (καθαροὶ ὄντες). Plotin (*Enneade*, I, 6, 6.1-8) arată că purificarea constă în virtute și în înțelepciune, iar în III, 6.5.16-18, purificarea sufletului este descrisă ca a nu privi spre ceva străin, a nu vedea imagini străine și a nu construi din ele afectări pătimașe. Pentru Iamblichos (*Misteriile egiptenilor*, 10, 290-291), purificarea se poate realiza prin ritualuri teurgice.
187. Dionisie distinge pe cei ce conduc pe alții spre desăvârșire (τοὺς δὲ τελεσιουργεῖν) sau lucrează desăvârșirea acelora, de aceștia din urmă, care sunt aduși la desăvârșire (τοὺς μὲν τελεῖσθαι).
188. „Desăvârșire" (τελειότης) indică aici starea deja împlinită de desăvârșire, iar nu procesul desăvârșitor.
189. Altfel spus, în toate aceste acțiuni sinergice sau de conlucrare între îngeri, de fapt, cea care lucrează este fericirea divină, Dumnezeu însuși. În fericirea divină nu este nici o neasemănare, așadar, niciuna dintre activitățile ierarhice nu este distinctă de Dumnezeu, separată și neasemenea lui. Din contră, toate sunt preluate și subsumate de fericirea tearhică, în numele căreia și pentru care îngerii sunt împreună-lucrători.
190. „Luminare" (φωτισμός) este termenul care va da în *Ierarhia cerească* numele luminării (φώτισμα) sau botezului.
191. Singura ocurență a acestui termen compus de Dionisie: αὐτοτελεταρχία, „principiul însuși al desăvârșirii".
192. „Anterior desăvârșirii" (προτέλειος) sau „pre-desăvârșit", adică desăvârșit înainte de a fi primit desăvârșirea, sau desăvârșit fără să fi fost supus unui proces de desăvârșire, așa cum se întâmplă cu toate celelalte ființări care participă la ierarhie. Vezi și *Despre numele divine*, II, 10, p. 134.11, referitor la dumnezeirea Fiului, sau VII, 2, 196.11, despre faptul că lipsa intelectului aplicată lui Dumnezeu nu arată o nedesăvârșire, ci o pre-desăvârșire, o anterioritate față de orice desăvârșire. Termenul este preluat de Ioan Damaschinul. Vezi, de pildă, *Dogmatica*, 5.28, despre faptul că Dumnezeu este supra-desăvârșit și anterior desăvârșirii (ὑπερτελὴς καὶ προτέλειος).
193. În cadrul ierarhiei se lucrează purificarea (κάθαρσις), luminarea (φωτισμός) și desăvârșirea (τελείωσις), în sensul în care fiecare membru al ierarhiei este atât agentul celor trei, cât și subiectul lor, primindu-le de la altcineva. În schimb, Dumnezeu – indicat aici ca „fericirea divină" – este cel care purifică, luminează și desăvârșește, fiind, în același timp, purificarea, luminarea și desăvârșirea însăși, precum și dincolo de acestea trei și dincolo de orice tip de sacru. Sacrul (ἱερόν, de la care derivă termenul compus ἱεραρχία, „ierarhie") constă în a lucra aceste trei trepte ale asemănării cu Dumnezeu. În schimb, Dumnezeu – cauza lor, cel ce doar le lucrează, fără a fi vreodată subiectul lor – este dincolo de sacru și deci de orice ierarhie. Ierarhia lucrează sacrul, căruia Dumnezeu îi este cauză; ierarhia manifestă ceea ce Dumnezeu face cu putință și depășește, în același timp. Vezi și *Ierarhia bisericească*, V, 3, despre aceste trei puteri dumnezeiești, precum și V, 7, unde ele sunt puse în corelație cu cele trei ordine bisericești: slujitori, preoți, ierarhi. Grigorie de Nazianz amintește cele trei trepte (purificare, luminare și desăvârșire) în *Cuvântări*, 40, 413.1-3. Vezi, de asemenea, Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 63.215-220.
194. Plotin (*Enneade*, I, 2, 4.6-7) descrie purificarea ca un proces de suprimare a tot ceea ce este străin (ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου), lăsând doar ceea ce este de forma binelui (ἀγαθοειδής). Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, 39, 344.6) identifică începutul înțelepciunii cu purificarea prin frica de Domnul, iar Grigorie de Nyssa (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 439.6-8) vorbește despre sufletul purificat, care nu poate avea nimic altceva în el decât pe Dumnezeu. În *Ierarhia bisericească*, V, 7, p. 109.15, rolul de a purifica și separa revine slujitorilor (λειτουργοί).
195. Pentru „contopire" (σύμφυρσις), *cf.* Platon *Phaidon*, 66b 5, despre sufletul care, în viața de acum, este contopit (συμπεφυρμένη) cu răul, adică cu trupul, fapt care îl împiedică să atingă adevărul. Expresia este preluată de Plotin (*Enneade*,

I, 6, 5.34), care descrie situația unui suflet corupt și contopit cu răul, pe care îl ia drept bine. La Proclus (*Comentariul la Parmenide*, 770.31), termenul apare tot cu sensul negativ al posibilității de a privi ideile într-o confuzie totală. În *Despre numele divine*, Dionisie revine de mai multe ori asupra ideii că Dumnezeu păstrează lucrurile necontopite (ἀσύμφυρτα), „fiecare conform rațiunii și definiției proprii" (vezi, de pildă, VIII, 5, p. 202.9).

196. Imaginea unei neasemănări maxime, ce rezultă din totala depărtare de prezența și de guvernarea divină, este prezentată de Platon în *Omul politic*, 273d 6-e 1: lăsat să se dezvolte singur, fără intervenția directă a zeilor, universul riscă, în cele din urmă, să se scufunde în „marea infinită a neasemănării". Vezi și Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 34.6, despre cei ce ignoră adevărata frumusețe și care, îndreptându-se spre materie, tind spre „marea neasemănării". Mai sus (*Ierarhia cerească*, III, 2, p. 19.3-4), Dionisie spune că fericirea divină nu este amestecată cu nici o neasemănare; la fel și „frumusețea adecvată lui Dumnezeu" (*ibid.*, III, 1, p. 17.5-6). Tocmai în acest sens se arată aici că cel ce se purifică trebuie să se elibereze de orice contopire cu neasemănarea, urmând modelul acestei fericiri neamestecate. Totuși, dacă frumusețea divină este neamestecată cu neasemănarea, în sensul că nici o realitate nu rămâne în afara ei, lipsită de participarea la ea, în schimb, cel ce se purifică trebuie să se elibereze de neasemănare, adică să se asemene doar cu frumusețea divină, dând la o parte orice lucru străin.

197. Pentru „ochii intelectului", vezi și *Ierarhia cerească*, I, 2, p. 8.4. Expresia este preluată de Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, 23.2.

198. Există o trecere logică între cele trei trepte: cel ce se purifică se eliberează de orice altceva, pentru a putea primi lumina; cel ce se luminează se umple de lumină, pentru a ajunge la puterea contemplativă a intelectului pur; cel ce se desăvârșește primește știința celor contemplate. Această știință are în ea însăși o putere desăvârșitoare, adică este o știință lucrativă, care poate fi aplicată mai departe asupra celui ce ar avea nevoie să se purifice, să se lumineze și să se desăvârșească. Cu alte cuvinte, cel ce se desăvârșește trebuie să devină, la rândul lui, purificator, adică să primească știința celor pe care le-a contemplat și să o aplice din nou, asupra cuiva pe care îl va purifica. În felul acesta, există o decurgere firească nu numai între cele trei trepte (purificare, luminare, desăvârșire) atunci când acestea sunt înțelese ca aplicate asupra cuiva, ci și între receptarea lor, respectiv aplicarea lor asupra altcuiva.

199. Vezi III, 2, p. 18.3: scopul ierarhiei este acela de a face din membrii ei „oglinzi foarte transparente". Cei ce luminează nu sunt încă intelecte „foarte transparente", ci doar „mai transparente", în drum spre această transparență totală, ceea ce înseamnă că drumul spre desăvârșire nu se termină odată cu faptul de a primi purificarea, luminarea și desăvârșirea, ci se continuă cu faptul de a purifica, lumina și desăvârși pe altcineva. Chiar și acestea reprezintă moduri de a imita pe Dumnezeu.

200. „Splendoare" (αἴγλη), termen des întâlnit în poemele lui Grigorie de Nazianz: de pildă, în *Carmina dogmatica*, 446.5, referitor la splendoarea îngerilor (ἀγγελικῆς αἴγλης).

201. Astfel, treapta cea mai înaltă nu constă în a primi desăvârșirea, ci în a o transmite mai departe. Dacă primirea desăvârșirii presupune a deveni părtaș la știința desăvârșitoare, a desăvârși pe altcineva constă în a-l iniția în această știință. Dacă la început ierarhia era definită ca „ordine, știință și activitate", acum devine mai clar faptul că activitățile specifice ierarhiei urmează o anumită „ordine", ele au scopul de a primi această „știință", care nu este păstrată pur și simplu, ci este pusă în mișcare, este transmisă mai departe, în cadrul „activității" ierarhice. Astfel, ordinea, știința și activitatea nu sunt succesive, ci concomitente: în fiecare moment al parcursului ierarhic ne aflăm într-un anumit punct al acestei ordini, la un anumit grad de receptare a științei și într-un anumit punct al activității de transmitere a științei.

202. Ordinile din ierarhie nu sunt „clasele" ei, ci mai degrabă secvențele de transmitere din cadrul ei. Vezi nota 156. Astfel, imitarea lui Dumnezeu și conlucrarea cu el nu se fac de către fiecare înger în parte sau de către fiecare nivel îngeresc

în parte, ci în dinamica transmiterii, care, în cadrul unei ordini, trece de la cel ce purifică la cel ce se purifică, de la cel ce luminează la cel ce se luminează, de la cel ce desăvârșește la cel ce se desăvârșește. Chiar dacă prin „ordine" putem înțelege și participanții la o anumită ordine, totuși, la Dionisie, o anumită „clasă" ierarhică nu este niciodată înțeleasă izolat de întregul ierarhiei, ci întotdeauna integrată în ordinea transmiterii care îi dă sens.

203. „Împreuna-lucrare" (συνεργία) corespunde termenului „împreună-lucrător" (συνεργός), ce descria mai sus pe fiecare dintre membrii ierarhiei. *Cf. Ierarhia cerească*, III, 2, p. 18.16.

204. Pasajul are o structură aparent circulară: activitatea ordinilor ierarhice se află, în primul rând și în mod esențial, în tearhie. Ea lucrează în mod supra-ființial aceste lucruri și le revelează în mod ierarhic. Îngerii primesc de la Dumnezeu puterea de a le imita și a le desăvârși, devenind astfel împreună-lucrători ai unor lucruri care, de fapt, îi depășesc, deoarece sunt deja împlinite la alt nivel și nu ajung la ei decât ca revelate. Ieșirea din această circularitate se face dacă ne gândim că lucrurile acestea despre care este vorba aici, și pe care le face Dumnezeu, constau tocmai în transmiterea revelației, iar ceea ce fac ierarhiile este același lucru: să preia revelația care lor li se transmite în mod supra-ființial (adică de la cauza lor supra-ființială) și să o transmită mai departe, între ei, apoi spre ierarhia bisericească. În felul acesta, chiar și primirea revelației este tot o împreună-lucrare. În orice transmitere, la orice nivel al acesteia (în oricare dintre ierarhii) cel ce lucrează este Dumnezeu, pentru că el este cauza și sursa oricărei transmiteri. Tocmai de aceea putem vorbi despre o conlucrare: pentru că tot ceea ce face ierarhia este împlinit de Dumnezeu în mod supra-ființial, iar tot ceea ce face Dumnezeu în mod supra-ființial este împlinit ulterior în mod ierarhic, adică în maniera transmiterii și receptării. Pasajul se referă în egală măsură la ierarhia cerească și la cea bisericească, ceea ce dovedește faptul că, pentru Dionisie, cele două ierarhii nu trebuie văzute ca separate, ci ca o singură conlucrare a transmiterii revelației divine.

205. Definiția se referă la ierarhie în general: la cea cerească, dar și la cea bisericească. Abia după aceste considerații preliminare se trece la discutarea ierarhiei cerești. Dionisie amintește în *Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.3, despre un alt tratat al său dedicat îngerilor și intitulat *Despre proprietățile și ordinile îngerești*, dar care nu s-a păstrat.

206. „Reconfigurările" au două sensuri sau două nuanțe: pe de o parte, este vorba despre faptul că Scripturile folosesc imagini aparent nepotrivite, pe care le re-aplică sau le mută de la cele sensibile la cele inteligibile. Pe de altă parte, aceste imagini (care aici sunt numite „alcătuiri de forme"), odată aplicate celor inteligibile, își schimbă sensul, ele devin niște „reconfigurări" (ἀναπλάσεις), pentru că imaginile respective sunt folosite pentru altceva decât ceea ce indică ele în mod obișnuit, așadar, și sensul lor va fi altul. Tocmai de aceea, ele își păstrează caracterul „mistic", pentru că sensul lor nu mai este cel comun, ci unul ascuns, pe care urmează să îl desprindem tocmai pornind de la evidenta nepotrivire a sensului lor imediat. Reconfigurările, adică înțelegerea sensului special pe care îl capătă descrierile aplicare îngerilor, au capacitatea de a ne face să trecem de la imaginile inevitabil plurale la simplitatea lor preadumnezeiască, deoarece aceste imagini nu sunt menite să descrie în mod propriu-zis, ci, din contră, dată fiind inadecvarea lor, rostul lor este acela de a scoate mintea noastră din acest nivel plural al descrierii. Vezi nota 74.

207. Există o circularitate inevitabilă în exprimarea lui Dionisie: ierarhia este o știință care imită pe Dumnezeu, care, la rândul lui, este principiul științei ierarhice. Este ca și cum am spune că ierarhia e o știință ce imită principiul științei ierarhice. Totuși, circularitatea este explicabilă și firească, dacă ne gândim că ierarhia este, în termenii realității create, ceea ce este și ceea ce lucrează Dumnezeu în mod cauzal și mai presus de ființă.

208. Altfel spus, scopul ultim al explicațiilor descrierilor îngerești este de a lăuda pe Dumnezeu sau de a-i aduce imnuri (ὑμνεῖν), venerându-l și mulțumindu-i. De vreme ce revelațiile care ajung la noi prin îngeri se află și sunt lucrate mai întâi în

Dumnezeu, în mod supra-fiinţial, iar ierarhia le imită şi le desăvârşeşte în mod ierarhic, înseamnă că primirea acestei revelaţii (care constă aici tocmai în explicaţia descrierilor îngerilor) are scopul de a imita pe Dumnezeu şi de a descoperi prezenţa lui, iar aceasta nu poate lua decât forma venerării şi a mulţumirii. Se pare că ordinea înaintării este următoarea: mai întâi, explicăm descrierile îngerilor, apoi, înţelegându-le, suntem ridicaţi spre simplitatea lor, ceea ce ne va permite să lăudăm pe Dumnezeu, venerându-l şi mulţumindu-i. Veneraţia şi mulţumirile sunt cele potrivite principiului desăvârşirii (τελεταρχικαῖς), dar se poate înţelege şi că ele păstrează caracterul acestui principiu al desăvârşirii, adică ele sunt începutul desăvârşirii noastre. În felul acesta, tot Dumnezeu este cel ce desăvârşeşte prin intermediul îngerilor, iar aici, în mod şi mai precis, prin intermediul descrierilor îngerilor. Trebuie să observăm, de asemenea, modul precis în care funcţionează imnul sau lauda: lăudând ierarhia îngerească, ajungem să lăudăm pe Dumnezeu. În acelaşi fel, numele divine erau ele însele proclamate în imnuri (vezi, de pildă, *Despre numele divine*, XI, 1, p. 217.5), dar scopul ultim era acela de a lăuda pe Dumnezeu în imnuri (I, 3, p. 111.11).

209. *Cf.* Dionisie, *Despre numele divine*, I, 3, p. 112.5-6; *ibid.*, VIII, 4, p. 201.22-23; *Scrisoarea VIII*, 1.38-39, p. 174.1. Vezi şi Platon, *Republica*, 509b (despre Binele de dincolo de fiinţă, care dă tuturor lucrurilor faptul de a fi) şi *Timaios*, 29e (despre demiurgul care a adus totul la fiinţă, deoarece el însuşi este bun). Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 38.320: bunătatea lui Dumnezeu, voind a fi receptată de cât mai multe fiinţări, a conceput mai întâi puterile cereşti. Proclus, *Teologia platonică*, I, 82.8-11: divinul este bun şi este cauza a tot ceea ce există. Dionisie distinge faptul de a fi (τὸ εἶναι), de fiinţă (οὐσία). Prin acest ultim termen se indică ceea ce primeşte fiecare lucru prin participare la faptul de a fi, dar sunt desemnate şi cele mai înalte dintre cele ce deţin faptul la a fi: adică Dumnezeu sau îngerii (care sunt „primele fiinţe", *cf.* *Ierarhia cerească*, XIII, 4, p. 49.4), respectiv sufletul raţional. În schimb, sunt numite în general „fiinţări" sau „cele ce sunt" (τὰ ὄντα) toate cele ce au, într-un fel sau altul, parte de a fi.

210. Vezi şi *Despre numele divine*, IV, 7, p. 151.9: „este frumuseţe deoarece cheamă toate lucrurile la sine", context în care Dionisie leagă frumuseţea (κάλλος) de faptul de a chema (καλοῦν) lucrurile la sine.

211. *Cf.* Proclus, *Teologia platonică*, I, 70.22-25, unde providenţa este explicată prin faptul că zeii produc toate lucrurile şi le păstrează în fiinţă. La Dionisie, providenţa are un sens ierarhic: ea se manifestă nu doar dinspre Dumnezeu înspre realitate, ci şi în cadrul realităţii: cele ce participă la providenţă (adică toate lucrurile, prin simplul fapt că există) au un rol providenţial în realitate, în cadrul căreia ele însele transmit mai departe darul primit de la Dumnezeu.

212. Vezi *Prov.* 3.10: „mustul va da afară (va ţâşni: ἐκβλύζω) din teascurile tale". În *Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.15, Dionisie vorbeşte despre „iluminările ce ţâşnesc de acolo", adică de la principiul binelui. Ţâşnirea aceasta surprinde momentul cel mai apropiat de principiu, în care ceva se manifestă de la el.

213. Plotin (*Enneade*, III, 2, 9.1-4) sugerează că providenţa se aplică asupra unor lucruri diferite de providenţa însăşi, căci altfel, dacă ar exista numai providenţă, aceea nici nu ar mai fi providenţă, pentru că nu ar mai avea asupra cui să se manifeste ca atare. Pentru Dionisie, în schimb, lucrurile nu au sens în afara providenţei divine; el arată că lucrurile participă toate la providenţă, şi nu ar exista deloc dacă nu ar participa la principiul celor ce sunt. Acest lucru nu anulează liberul-arbitru şi nici nu garantează o participare deplină la iluminarea divină. Raza providenţială luminează totul în mod deplin, dar cele ce participă pot fi incapabile să primească această iluminare (vezi, mai jos, IX, 3, p. 38.3-10). La Dionisie, participarea are un paradox foarte subtil care o traversează: pe de o parte, Dumnezeu este imparticipabil. Vezi *Despre numele divine*, II, 5, p. 129.10, despre „imparticipabilitatea (ἀμεθεξία) dumnezeirii atotcauzatoare", vezi şi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 725.31, despre imparticipabilitatea unului. Totuşi, deoarece Dumnezeu este cauza

tuturor lucrurilor, iar existența lor se explică doar prin faptul că au fost cauzate de Dumnezeu, de fapt, toate lucrurile participă la acest principiu al ființei lor, care este Dumnezeu, așa cum „multe amprente ale unei peceți participă la pecetea model" (*Despre numele divine*, II, 5, p. 129.7-8). Altfel spus, într-un mod paradoxal, toate lucrurile participă la cel imparticipabil, pentru că modelul tuturor este ceva complet inaccesibil. Totuși, participarea aceasta nu este statică, precum imprimarea peceții, ci, în lucrurile cauzate de Dumnezeu, se regăsește modelul dumnezeiesc: așa cum Dumnezeu, prin bunătate, a făcut să existe lucrurile și le-a chemat spre el, tot astfel lucrurile însele, care au primit această ființă dată prin bunătate, vor avea în ele tendința de a transmite mai departe bunătatea și de a chema spre Dumnezeu. Aceasta este providența: ea nu este doar actul inițial, prin care Dumnezeu creează lucrurile, dându-le ființă, și nu este nici o simplă purtare de grijă exterioară, explicată prin faptul că Dumnezeu este bun, și care ar face ca și lumea să aibă acest caracter al bunătății. Ci providența se referă la faptul că realitatea însăși exersează la rândul ei bunătatea care i-a fost imprimată. Tocmai în acest sens realitatea este o ierarhie, adică o structură în care bunătatea lui Dumnezeu este transmisă continuu. Providența este aspectul manifest al prezenței divine, care face ca realitatea – cauzată de Dumnezeu și imprimată cu modelul lui imparticipabil – să fie o ierarhie, adică o sacră primire și transmitere a bunătății divine. Providența lui Dumnezeu face ca toate lucrurile din realitate să aibă, la rândul lor, această atenție de ordin providențial față de celelalte lucruri din realitate. De aceea, a participa la principiul ființei (Dumnezeu) și a participa la providența lui este același lucru, în ultimă instanță.

214. „Desăvârșit în sine" sau „autosuficient" (αὐτοτελής). Termenul apare la Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, 10, 6.8, care compune chiar și conceptul de „desăvârșire în sine" (αὐτοτελειότης) (*ibid.*, 1, 15.25). Proclus vorbește despre existența „absolut perfectă" (αὐτοτελής) a zeilor (*Teologia platonică*, I, 105.19), iar în *Elemente de teologie*, 114, orice henadă perfectă (αὐτοτελὴς ἑνάς) este un zeu. Dionisie, în schimb, arată că singurul desăvârșit în sine este cel anterior desăvârșirii, adică Dumnezeu (vezi, mai jos, *Ierarhia cerească*, X, 3, p. 41.6-7). În *Despre numele divine*, IX, 4, p. 210.1, „desăvârșirea în sine" este utilizată pentru a explica în ce sens Dumnezeu este „același".

215. *Cf. Despre numele divine*, V, 2, p. 181.13-15, despre felul în care participă diversele realități: la ființă, la viață sau la intelect; VIII, 3, p. 201.17-21, despre faptul că fiecare realitate participă la o anumită putere: la a fi, la viață sau la intelect. Ideea are o istorie neoplatonică complexă: pentru Proclus (*Elemente de teologie*, 39), fiecare realitate se convertește spre principiul său sub forma pe care a primit-o dintru început de la principiul său: fie ca ființă, fie ca viață, fie ca intelect. Proclus ordonează Ființa, Viața și Intelectul în această succesiune, indicând prin ele cele trei niveluri ale lumii inteligibile (vezi *Elemente de teologie*, 101). Vezi, de asemenea, Damascius, *Despre primele principii*, I, 72.16-20, care distinge cele trei tipuri de conversiune, arătând că „cel cauzat este în contact cu cauza fie prin cunoaștere, fie prin viață, fie prin faptul însuși de a fi". Spre deosebire de neoplatonici, Dionisie nu consideră că ființa, viața și intelectul în sine ar fi distincte de dumnezeire, ca niște cauze ulterioare, ci consideră că tearhia însăși este ființa în sine și viața în sine (*Despre numele divine*, IX, 6, p. 222.6-15).

216. Adică îngerii, care participă prin ființă, viață și intelect. Sufletele participă și ele în același mod, diferența față de îngeri fiind doar una de grad al participației. Vezi, de pildă, *Despre numele divine*, VII, 2, despre motivul pentru care sufletele, deși sunt raționale, „rămân în urma intelectelor unitare".

217. Părtășia cu transmiterea tearhică este mai mult decât o simplă participare: nu este vorba doar de a primi această transmitere, ci și de a o transmite mai departe, de a lucra conform acesteia, în comuniune cu ea. Vezi nota 45.

218. Grigorie de Nyssa (*Împotriva lui Eunomie*, 2, 1, 69.1-4) arată, de asemenea, că puterea îngerilor o depășește cu mult pe cea umană, deoarece cunoașterea lor nu depinde de prezența organelor de simț. Vezi și Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, I, 306.

219. Expresia este circulară: îngerii se amprentează pe ei înșiși în vederea imitării, dar se amprentează tot cu ceva primit de la Dumnezeu și care imită pe Dumnezeu. Vezi *Despre numele divine*, IV, 1, p. 144.15: ființele inteligibile sunt amprentate sau se amprentează ele însele după modelul bunătății. Amprentarea aceasta constă tocmai în faptul că ele imită pe Dumnezeu, adică primesc forma binelui și intră ele însele în comuniune cu ființările care urmează după ele. Vezi și III, 2, p. 18.2: ierarhia este amprentată de frumusețea preadivină spre care privește.

220. Forma (εἶδος) îngerilor nu se referă la o înfățișare exterioară, ci la capacitatea lor de a înțelege, fiind vorba de o formă intelectivă (τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος). A-și modela forma intelectivă după similaritatea tearhică înseamnă a primi o înțelegere a acestei similarități. În *Despre numele divine*, VII, 2, p. 195.10-11, se arată că puterile intelective ale îngerilor sunt amprentate de intelectul dumnezeiesc, desigur, după măsura acestora.

221. Termenul ἄφθονος („generos") înseamnă, propriu-zis, „fără invidie". Dionisie preia însă sensul pozitiv al termenului, de aceea poate să îi atribuie și grade de comparație. Vezi nota 173.

222. Îngerii sunt „aproape" (προσεχεῖς) sau imediat lângă tearhie. Vezi *Mt.* 18.10: „îngerii lor, în ceruri, pururea văd fața Tatălui Meu, Care este în ceruri". Vezi, mai jos, VI, 2, p. 26.14-15: prima dispunere îngerească este aproape de Dumnezeu și „unită în mod nemijlocit".

223. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 245.19-22, vorbește despre înălțarea neîncetată a Apostolului Pavel, mereu spre ceva mai înalt, mereu spre ceva care în sine rămâne infinit și de necuprins. În cazul îngerilor, despre care vorbește Dionisie aici, ei sunt aproape, sunt lângă Dumnezeu, dar, în același timp, în mod paradoxal, sunt trași mereu în sus, ceea ce înseamnă că apropierea lor de Dumnezeu este nelimitată. Mai mult, sunt trași în sus doar atât cât este permis statutului lor de creatură, adică fără să ajungă vreodată până la identificarea cu Dumnezeu.

224. „Încordarea [sau intensitatea] iubirii divine" (συντονίᾳ τοῦ θείου ἔρωτος) este o expresie care amintește de Plotin, *Enneade*, VI, 7, 34.3, unde este vorba despre iubirea intensă pentru frumusețea cea fără formă. Vezi, de asemenea, Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 116.4, care se referă la iubirea „curajoasă și intensă", citând aici Platon, *Banchetul*, 203d 5, unde aceleași cuvinte descriu pe Eros: curajos, impetuos și intens. Traducem συντονία prin „încordare", iar nu prin „intensitate", pentru că nu este vorba de gradul ei sau de mărimea ei, ci de tensiunea care o însoțește. Vezi și *Despre ierarhia cerească*, II, 4, p. 14.17, despre încordarea iubirii pentru frumusețea divină.

225. „Iluminările principiale" (τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις). La Dionisie, iluminarea (ἔλλαμψις) este diferită de „luminare" (φωτισμός). Iluminarea se referă la lumina transmisă de Dumnezeu, altfel spus, este o realitate dumnezeiască în sine, o putere și o energie pe care Dumnezeu o revarsă peste realitate, în primul rând peste dispunerile îngerești cele mai înalte. Luminarea, în schimb, este un act prin care fiecare membru al ierarhiei înaintează spre desăvârșire. Ea este treapta a doua, după purificare.

226. Există o corespondență strictă între ceea ce sunt ierarhiile cerești și ceea ce primesc ele de la Dumnezeu, adică iluminarea proprie lor. Ele sunt tocmai această iluminare, sunt ordonate conform ei, iar viața lor este intelectivă în întregime, deoarece ea constă tocmai în înțelegerea sau cuprinderea iluminării care li se transmite. Nu este vorba de o înțelegere de ordin discursiv, ci de ordinul cuprinderii, prin intelect, a unui „obiect" de ordin inteligibil, adică a iluminării inteligibile pe care o primesc de la Dumnezeu.

227. Părtășia aceasta se realizează în modul ființei, al vieții, dar și al intelectului, unde îngerii depășesc capacitatea de participare a sufletelor raționale, umane. Preluând o idee neoplatonică, Dionisie (*Despre numele divine*, V, 3, p. 182.1-6) arată că, deși ființa se întinde mai mult decât viața, iar viața mai mult decât intelectul, ordinea participării la divin este inversă: intelectele participă mai mult decât ființările sensibile, dotate doar cu viață, respectiv decât cele fără viață, care nu au decât ființă.

228. Participarea la divin are tocmai sensul revelării ascunderii tearhice. Cu alte cuvinte, ceea ce în tearhie este ascuns apare

manifest, revelat, în îngeri, care participă la ascunderea divină. În felul acesta, revelarea nu anulează ascunderea, nu o impietează în vreun fel. Ceea ce revelează îngerii nu este ceva anume *despre* esența divină, ci mai degrabă prezența ei, care, cauzând toate lucrurile (de la cele inteligibile la cele sensibile), manifestă prin ele tocmai această putere cauzală, pe care numai cele inteligibile, adică îngerii, o primesc în mod maxim, nealterat, nediluat și, de aceea, viața lor inteligibilă se concentrează exclusiv pe primirea, înțelegerea și transmiterea acestei prezențe manifestate în propria lor existență. De aceea, existența, viața îngerească are un caracter circular: îngerii sunt manifestarea a ceea ce se arată prin propria lor existență. Simpla lor existență este o revelație divină, o manifestare divină, viața lor constă într-un un act de manifestare sau de transmitere a revelației, iar ceea ce înțeleg ei este tot această realitate a lor care constă în participare și manifestare în același timp. Ei nu participă la divin, fiind ei înșiși în același timp altceva, esențial diferit, așa cum, de pildă, un măr participă la culoarea roșu, fiind el însuși esențial altceva decât culoarea respectivă. Ci participarea lor este toată existența lor, toată viața lor, care constă în a manifesta și a transmite ceea ce primesc prin această participare. Vom vedea și în continuare că transmiterea îngerească, respectiv ceea ce sugerează explicația numelor angelice nu au un conținut determinat, ci constau în lumină, într-o conștientizare a prezenței divine în toate lucrurile, fără ca această prezență să fie determinată și limitată la niște determinații.

229. Termenul ἄγγελος are în primul rând sensul de „mesager", „trimis", „vestitor". Îngerii sunt cei care aduc un mesaj, transmit o cunoaștere. Vezi și VIII, 2, 34.23. Pe de o parte, Dionisie spune că ființele inteligibile sunt considerate demne de denumirea de „înger" mai mult decât toate celelalte ființări. Aceasta înseamnă că, la limită, orice altă ființare, prin simplul fapt că există și participă la divin (fie și într-o manieră inferioară), poate fi considerată „înger", mesager, transmițător. Pe de altă aparte, trebuie să observăm un fel de decalaj în cadrul ierarhiei îngerești, în ceea ce privește aplicarea numelui „înger": deși toate intelectele cerești sunt

numite „îngeri", numele propriu-zis de „înger" este rezervat pentru ultima dintre cele 9 trepte ale ierarhiei cerești. Totuși, „înger" este cel ce participă la divin și transmite această participație a sa. Dar cei care participă mai mult – și deci care sunt cu atât mai mult îngeri – sunt cei de pe primul nivel: Serafimii, Heruvimii și tronurile, mai mult decât îngerii de pe ultimul nivel, care poartă acest nume. Paradoxul se explică prin aceea că, în cadrul ierarhiei, lucrarea transmiterii revelației este, în cele din urmă, comună, unitară: puterile nivelurilor inferioare (ale îngerilor propriu-ziși, de pildă) aparțin, de fapt, nivelurilor superioare, pentru că aparțin tearhiei înseși, care se revelează în toate. Cei numiți „îngeri" sunt cei mai apropiați de noi, de ierarhia bisericească, și sunt cei care în mod concret intră în contact cu această ierarhie a noastră, cei care au în mod explicit rolul de mesageri pentru noi.

230. Iluminarea tearhică intră, apare sau are loc mai întâi în intelectele îngerești. Vezi și Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, 40, 5.10-17), care vorbește despre îngeri ca fiind o lumină revărsată de la lumina primă (Dumnezeu), urmată de o a treia lumină, care este omul. Proclus (*De malorum subsistentia*, 14) arată că îngerii – care, la el, fac parte dintre ființele superioare și intervin în structura realității după zei – nu pot fi răi, deoarece ei se aseamănă zeilor, pe care îi și revelează.

231. Rolul îngerilor este explicat prin două mișcări: pe de o parte, prin aceea că iluminarea tearhică are loc mai întâi în ei, pe de altă parte, pentru că ei comunică mai departe, respectiv nouă, revelațiile primite. Διαπορθμεύω („a comunica") este termenul folosit de Platon în *Banchetul*, 202e 3, pentru a descrie rolul de mesager al lui Eros între zei și oameni. La Plotin, îngerii nu apar deloc ca nivel al realității. În schimb, la Iamblichos, deși structura lumii intermediare este diferită de cea a lui Dionisie, rolul intelectelor intermediare (printre care și îngerii) este același (vezi *Misteriile egiptenilor*, 1, 16.13-17.5): ele revelează bunătatea invizibilă a zeilor și se aseamănă cu ea, exprimând astfel ceea ce este nespus, comunicând (διαπορθμεύουσαν) claselor ulterioare frumusețea divină. Vezi și Proclus (*Comentariul la Republica*, II, 153.5-6),

care vorbește despre „ordinea angelică și comunicantă (διαπορθμευτικήν)", precum și *Comentariul la Timaios*, 1, 341.16-19, despre îngerii care explică și comunică inexprimabilul zeilor (διαπορθμεύει τὸ ἄρρητον τῶν θεῶν). Vezi și TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuirea Psalmilor*, 1692.44-46: îngerii au fost numiți astfel deoarece comunică cuvintele divine. Vezi, de asemenea, *Despre numele divine*, IV, 1, p. 144.12: îngerii „comunică cele proprii celor înrudite".

232. *Fap*. 7.38, 7.53, *Gal*. 3.19.

233. ὑποφητικῶς este un termen ce se regăsește numai la Dionisie, în această variantă adverbială. Termenul vine de la ὑποφήτης, care desemnează o persoană ce expune sau interpretează o lege sau o judecată divină: vezi, de pildă, GRIGORIE DE NYSSA, *Viața lui Moise*, 1, 74.11, despre Moise ca interpret al voinței divine, sau *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 425.4, despre interpreții cuvântului divin, precum Ioan Botezătorul. În mod originar, termenul indică un asistent al profetului, sau chiar profetul însuși, care interpretează mesajul divin.

234. Vezi *Gen*. 16.10, 19.15, 22.11-15, 31.11; *Ex*. 3.2: „acolo i S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc"; 4.24: „l-a întâmpinat îngerul Domnului". Vezi, mai jos, IV, 4, p. 22.23-23.9.

235. „Teofanie" (θεοφάνεια) sau „manifestare divină", „arătare a lui Dumnezeu". Vezi, de pildă, *Gen*. 12.7: „Acolo S-a arătat Domnul lui Avram"; 18.1: „Apoi Domnul S-a arătat iarăși lui Avraam la stejarul Mamvri"; *3 Rg*. 3.5: „s-a arătat Domnul lui Solomon noaptea în vis"; *Ier*. 31.3: „Atunci mi S-a arătat Domnul din depărtare".

236. *Ex*. 33.20: „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi". *In*. 1.18: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată"; *1 Tim*. 6.16: „Cel pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă"; *1 In*. 4.12. Vezi și DIONISIE, *Scrisoarea I*, p. 156.8-157.1: cel ce a văzut pe Dumnezeu, de fapt, nu a văzut pe Dumnezeu însuși, ci doar una dintre ființări.

237. „Ascunsul lui Dumnezeu" (τὸ τοῦ θεοῦ κρύφιον), adică partea ascunsă a lui Dumnezeu, sau caracterul lui ascuns, care nu se poate manifesta cuiva în mod direct, fără intermediar, tocmai pentru că nimeni nu are acces la el. Astfel, dacă unii sfinți au avut teofanii, acelea nu au putut fi manifestări directe ale lui Dumnezeu, ci fie le-au primit prin intermediar, de la îngeri, fie erau apariții de rang inferior, iar nu o manifestare divină (θεοφάνεια). Vezi și PROCLUS, *Comentariul la Timaios*, 3.165.14-17, care spune că îngerii manifestă zeii și „vestesc ascunsul lor" (τὸ κρύφιον αὐτῶν ἐξαγγέλλει). La Dionisie, nici măcar îngerii nu au un acces direct la acest „ascuns" al lui Dumnezeu și nu-l pot cunoaște în mod direct. Mai degrabă, ei primesc lumina dumnezeiască și o transmit mai departe, dar, în transmiterea aceasta, lumina rămâne ascunsă. Intelectele îngerești sunt „revelatoare ale ascunderii tearhice" (IV, 2, p. 21.11: ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος), dar revelația nu înseamnă o descoperire de ordinul cunoașterii și, implicit, o anulare a ascunderii. Din contră, îngerii sunt „darul de lumină principial" (I, 2, p. 8.1-2). Ei sunt „vestitorii tăcerii dumnezeiești" (*Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.8). Dar, vestită, tăcerea nu devine spusă, rostită, ci rămâne tăcere.

238. „Teofanie" (θεοφάνεια) nu înseamnă că cei ce o primesc văd pe Dumnezeu însuși și că au acces direct la „ascunsul" lui, ci înseamnă că sunt înălțați înspre divin (τὸ θεῖον), prin asemănarea divină pe care o poartă în sine viziunea respectivă. Numai că asemănarea respectivă este una paradoxală, fiind o „înfățișare a celor fără formă" (ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων). Ea nu arată ceva din dumnezeirea însăși, ci doar îl ridică pe cel ce o primește, spre asemănarea cu dumnezeirea cea nearătată. Altfel spus, teofanie nu înseamnă arătare a lui Dumnezeu, ci arătare a unei asemănări divine, care înalță spre divin. De aceea, prin sensul pe care i-l atribuie teofaniei, Dionisie sugerează că arătarea directă, nemediată, a lui Dumnezeu, nu este posibilă.

239. Îngerii sunt primii care primesc iluminarea divină. Ei primesc „în mod nematerial și neamestecat" iluminările principiale (ἀρχικὰς ἐλλάμψεις), adică cele care vin direct de la tearhie, de la principiul divin (*cf. Ierarhia cerească*, IV, 2, p. 21.8). În schimb, sufletele umane primesc aceste iluminări în mod mediat, prin „diversitatea vălurilor sacre" (*ibid.*, I, 2, p. 8.11-12), prin simboluri și prin viziuni. Dar iluminarea care vine prin teofanie nu mai este cea principială, pe care

numai îngerii o primesc. De aceea, intermedierea îngerilor apare ca de neocolit.

240. *Ex.* 31.18: „i-a dat cele două table ale legii, table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu".

241. „Schiță" (ὑποτύπωσις) sau „schemă", „ciornă", dar și „model", adică un exemplu de urmat. Dionisie nu vrea să sugereze că Legea primită de Moise ar fi incompletă, ca o schiță care are un caracter parțial, nedefinitivat. Ce vrea să spună este că Legea vine ca o imprimare al cuvântului divin. Astfel, cuvântul ὑποτύπωσις este format de la τύπος, „imprimare" sau „amprentare" a unui model.

242. *Fap.* 7.38: „îngerul care i-a vorbit pe Muntele Sinai", 7.53: „Voi, care ați primit Legea întru rânduieli de îngeri", *Gal.* 3.19: Legea „a fost rânduită prin îngeri".

243. Această regulă este descrisă mai amănunțit în *Ierarhia cerească*, X, 1, p. 40.1-11.

244. „Principiul ordinii" (ταξιαρχία) este un termen care intră în seria θεαρχία („tearhie"), τελεταρχία („principiul desăvârșirii"), ἐξουσιαρχία („principiul stăpânirii"). În mod originar, cuvântul indică oficiul de taxiarh, adică de conducător al unei divizii armate în Atena (*cf.* Aristotel, *Politica*, 1322b 3). Într-un text atribuit lui Grigorie de Nyssa (*De occursu domini*, 1156.41), se vorbește despre „taxiarhia" celor fără de trupuri. Dionisie folosește acest cuvânt numai în *Ierarhia cerească* (cu o singură excepție, în *Scrisoarea VIII*, 1.81, p. 177.1), pentru a se referi la Dumnezeu, în sensul în care el este principiul dispunerii nivelurilor realității, el este cel care face ca diversele cete îngerești să aibă, fiecare, situarea lor proprie, precum și cel care face ca întreaga realitate să fie o ierarhie, printr-un sistem de niveluri intermediare, în care fiecare primește inițierea de la cel superior, respectiv o transmite celui imediat subordonat. Ταξιαρχία, ca și celelalte cuvinte compuse pe această structură, sugerează relația dintre Dumnezeu, ca principiu al ordinii, și realitatea ordonată. Ea se referă atât la Dumnezeu ca principiu al ordinii, cât și la conducerea ordonată sau la ordinea impusă de principiu în realitate.

245. Împărțirea triadică a realității este un principiu enunțat de Proclus (*Elemente de teologie*, 148): orice dispunere divină este împărțită în trei niveluri: două extreme și un termen mediu. Vezi și *Comentariul la Parmenide*, 1130.34-35: simplul fapt că lucrurile proced de la principiul lor face ca lucrurile să fie distinse ca: prime, medii și ultime, în timp ce conversiunea este procesul invers, care reunește lucrurile la loc, într-o singură unitate. *Cf. Teologia platonică*, IV, 12.15; IV, 58.15-18; *Comentariul la Timaios*, 1, 161.21; *Comentariul la Republica*, II, 172.2; II, 231.17; II, 250.7. Proclus utilizează această lege a împărțirii triadice a oricărei porțiuni a realității (atât a structurii realității inteligibile în întregul ei, cât și a fiecărui intelect, indiferent la ce nivel s-ar afla el), pentru a descrie lumea inteligibilă. Aceste niveluri prime, intermediare și ultime corespund celor nouă ipoteze din *Parmenide*, care acoperă întreaga realitate (*cf. Teologia platonică*, IV, 56.6-10). În mod mai precis, împărțirea triadică se regăsește în lumea inteligibilă, descrisă de ipoteza a doua (*Teologia platonică*, IV, 49.3-11). Totuși, aceeași împărțire triadică se regăsește și în cadrul oricăruia dintre nivelurile astfel distinse, dar chiar și mai jos, la nivelul sufletului (*cf. Comentariul la Alcibiade*, 324.21-22). Dacă, la Proclus, împărțirea triadică urmează schema ființă-viață-intelect (*Teologia platonică*, IV, 15.3-5), pentru a sugera o unitate inițială (ființa), urmată de o activitate (viața), care produce o pluralitate unificată într-o cuprindere intelectivă (intelectul), la Dionisie accentul nu se mai pune pe această schemă și nici pe ideea că o unitate mai mare evoluează spre o pluralitate proprie. Legea împărțirii triadice are scopul de a sugera transmiterea ierarhizată a revelației, de la ființările sau puterile care o dețin într-un grad mai mare spre cele ulterioare. Pentru Dionisie, întreaga realitate este împărțită în trei ierarhii: cerească, bisericească și ierarhia legii (*cf. Ierarhia bisericească*, III, 10, p. 89.20). De asemenea, fiecare ierarhie are trei niveluri sau dispuneri, iar fiecare dispunere este triadică, ceea ce face ca ierarhia cerească să fie alcătuită din nouă niveluri. La rândul lui, fiecare intelect ceresc (dar și uman), precum și fiecare suflet au o structură triadică (*Ierarhia cerească*, X, 3, p. 41.1-2).

246. În *Ierarhia cerească*, I, 2, p. 7.11 se arată că „accesul" (προσαγωγή) la Tatăl, lumina primordială, este dat de Iisus, lumina paternă. Iluminarea (ἔλλαμψις) este lumina tearhică transmisă de Dumnezeu ierarhiei și întregii realități, în mod proporțional. Comuniunea (κοινωνία) este scopul inițial al creării întregii realități (deoarece binele nu este incomunicabil, și tocmai de aceea a iluminat toate realitățile prin raza sa, *cf. Despre numele divine*, I, 2, p. 110.11). Comuniunea este modul în care funcționează ierarhia (căci intelectele îngerești „au forma binelui și au comuniune cu cele ce vin după ele", *cf. Despre numele divine*, IV, 1, p. 144.16), dar tot ea este și scopul ultim al primirii luminii tearhice (căci dumnezeirea „cheamă ființările la comuniunea cu ea însăși", *cf. Ierarhia cerească*, IV, 1, p. 20.12).

247. „Iubirea de oameni" (φιλανθρωπία) este unul dintre numele prin care Dumnezeu este lăudat, deoarece „a intrat cu adevărat în comuniune deplină cu cele ale noastre" (*Despre numele divine*, I, 4, p. 113.6). Iubirea de oameni se manifestă și în Scripturi, dar și în tradiția ierarhică, prin faptul că acestea le prezintă pe cele inteligibile învăluite în cele sensibile, pentru ca acestea să fie accesibile oamenilor (*ibid.*, I, 4, p. 114.3). Tot iubirea de oameni este cea care „dăruiește oamenilor viața îngerească" și ne cheamă înapoi la viață (*ibid.*, IV, 3, p. 191.16). Taina iubirii de oameni despre care se vorbește aici este Întruparea, anunțată de îngeri.

248. *Lc.* 1.13-20. Dionisie îl numește pe Zaharia „ierarh" (ἱεράρχης) în sensul analizat în *Ierarhia bisericească*. Ierarhii reprezintă treapta cea mai înaltă a unei ierarhii (fie ea cerească, bisericească sau cea după lege). Zaharia, fiind inițiat direct de arhanghelul Gavriil, este în capul ierarhiei și, în acest sens, este numit „ierarh", însă este ierarh al ierarhiei după lege, nu al celei bisericești. Tot în acest sens se spune despre Melchisedec că este ierarh, anume pentru că el „îi conducea și pe alții" (*Ierarhia cerească*, IX, 3, p. 38.15). Moise este primul dintre „ierarhii cei după lege" (*Ierarhia bisericească*, V, 2, p. 105.12). În cadrul ierarhiei cerești, Serafimul este „ierarh întâi-lucrător" (*Ierarhia cerească*, XIII, 4, p. 49.1), iar „ierarh și conducător este – după Dumnezeu – dispunerea

ființelor primodiale" (*ibid.*, XIII, 4, p. 49.8-9 sau, mai precis, pentru ființele din dispunerile secunde, cele din dispunerea primă joacă rolul ierarhilor (*ibid.*, XIII, 3, p. 46.21).

249. *Lc.* 1.76: „Iar tu, pruncule, proroc al Celui Preaînalt te vei chema".

250. Aceeași expresie apare și în *Ierarhia bisericească*, III, 4, p. 83.20. Vezi și *Despre numele divine*, II, 9, p. 133.7, despre faptul că Iisus a luat ființă omenească (ἀνδρικῶς οὐσιωθῆναι). „Teurgie" înseamnă „lucrare divină" sau „lucrarea lui Dumnezeu" (θεουργία). Teurgia era o tehnică folosită în Antichitatea târzie, prin care se invoca și se primea prezența divină. „Teurgia" este o temă constantă la neoplatonici: Iamblichos susține superioritatea teurgiei asupra discursului filozofic despre divin. Scopul acesteia (unirea cu divinul) este atins prin acte și simboluri divine, care nu depind de noi, ci depășesc înțelegerea umană și pe care numai zeii le înțeleg (*cf.* Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, 2, 96). În cadrul acțiunii teurgice, atenția zeilor este incitată, dar nu de către noi, ci de către zeii înșiși, prin aceste simboluri ce le aparțin și pe care zeii înșiși le-au pus în lucruri (*ibid.*, II, 11, p. 97.13-15). Modul concret în care se desfășurau aceste activități teurgice nu este foarte bine cunoscut. Proclus (*Teologia platonică*, I, 124.23) vorbește despre teurgie ca o tehnică de invocare a divinității prin semne și simboluri care are ca efect iluminarea unor statui de cult. Dionisie este primul gânditor creștin care preia acest termen, însă îi dă un sens diferit. Teurgia nu mai este o activitate umană, în vederea apropierii de divin, ci este o lucrare explicit divină, în vederea mântuirii omului, constând în Întruparea lui Hristos și în toate celelalte taine asociate Întrupării. „Teurgia" (θεουργία) este lucrarea lui Dumnezeu, așa cum „ierurgia" (ἱερουργία) este lucrarea sacră a ierarhiei (*Ierarhia cerească*, XIII, 3, p. 44.14), iar „liturghia" (λειτουργία) este slujirea tainei divine a prezenței lui Dumnezeu, prin păstrarea ordinii proprii din cadrul ierarhiei (*Scrisoarea VIII*, 1.104, p. 178.11; *VIII*, 4.6, p. 184.1). În contextul de față, ca și în cel din *Ierarhia bisericească*, III, 4, p. 83.20, expresia precisă a lui Dionisie este „teurgia bărbătească a lui Iisus" (ἀνδρικῆς τοῦ

Ἰησοῦ θεουργίας). Dionisie insistă asupra faptului că Hristos „a venit până la natura noastră" și „s-a numit bărbat" (*Despre numele divine*, II, 10, p. 135.3). Expresia sugerează o lucrare ce este atât divină, cât și umană. *Ierarhia bisericească* va avea ca scop demonstrarea faptului că ierarhia noastră este o activitate „teurgică", adică o activitate lucrată de Dumnezeu, dar nu prin simboluri sau acte neînțelese de noi, ci chiar prin oamenii care participă la ierarhie. Pentru „lucrarea lui Dumnezeu", vezi și *In.* 6.28-29: „Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeți în Acela pe Care El L-a trimis"; *In.* 9.3: „ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu"; *Rom.* 14.20: „Nu strica lucrul lui Dumnezeu"; *Apoc.* 15.3: „minunate sunt lucrurile (sau „lucrările": τὰ ἔργα) Tale, Doamne Dumnezeule".

251. *Lc.* 1.26-38. Aceasta este singura apariție a numelui Mariei în corpusul areopagitic.

252. „Plăsmuirea dumnezeiască" (θεοπλαστία) apare și în *Despre numele divine*, II, 9, p. 133.6: dumnezeiasca plăsmuire a lui Iisus este inaccesibilă chiar și celor mai înalte intelecte îngerești. Îngerul doar anunță ceea ce nici măcar el nu poate înțelege. Termenul mai apare la Athanasie al Alexandriei (*Cuvânt împotriva elinilor*, 12.31), dar cu alt sens, anume ca plăsmuire a unui zeu din lemn sau din alt material. Vezi și Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Ecclesiast*, 336.10, unde termenul θεοπλαστία se referă la om ca imagine a lui Dumnezeu, cu referire la *Gen.* 1.26. Astfel, sensul pe care îl dă Dionisie acestui termen îi este specific lui. Dumnezeiasca plăsmuire rămâne indicibilă chiar și pentru îngeri, chiar dacă ei aduc inițierea în această taină (vezi *Despre numele divine*, II, 9).

253. *Mt.* 1.20-23; *2 Sam.* 7.12-16, *Is.* 7.14.

254. *Lc.* 2.8-16.

255. „Liniștea" (ἡσυχία) este un nume divin (*cf. Despre numele divine*, XI).

256. *Lc.* 2.13-14: „deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!".

257. Vezi și *Despre numele divine*, I, 4, p. 113.9-12; II, 10, p. 135.2-9.

258. *Flp.* 2.7: „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor". Ordinea potrivită oamenilor este atât stabilită de Iisus, ca Dumnezeu și cauză a tuturor lucrurilor, cât și aleasă de el prin Întrupare, ca ordine proprie, în care intră ca om.

259. *Mt.* 2.13, 19-22.

260. *Lc.* 22.43: „Iar un înger din cer s-a arătat Lui și-L întărea"; *Mt.* 4.11: „îngerii, venind la El, Îi slujeau".

261. *Is.* 9.5: „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat".

262. *In.* 8.26: „cele ce am auzit de la El, Eu acestea le grăiesc în lume"; 15.15: „toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute". „Ni le-a vestit" (ἀνήγγειλεν) vine de la verbul ἀναγγέλλω, derivat de la ἄγγελος, „înger". Altfel spus, Hristos însuși vorbește ca un înger, pentru că ne transmite cele de la Tatăl, dar vorbește și despre sine însuși ca despre un înger, pentru că spune că a venit să vestească cele de la Tatăl.

263. *Iov* 38.7: „Atunci când stelele dimineții cântau laolaltă și toți îngerii lui Dumnezeu Mă sărbătoreau?". *Ps.* 102.20: „Binecuvântați pe Domnul toți îngerii Lui". *Mt.* 25.31: „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El". *Evr.* 1.14: „Îngerii oare nu sunt toți duhuri slujitoare".

264. Proclus (*Elemente de teologie*, 97) arată că, în orice serie, cauza comunică nivelurilor subordonate caracterul ei, astfel încât toate nivelurile dintr-o serie au caracterul celor superioare, însă într-o manieră inferioară. În schimb, realitățile secunde nu pot deține toate puterile celor superioare, deoarece acestea sunt mai cuprinzătoare (*ibid.*, 150). Altfel spus, realitățile inferioare dețin numai o parte din puterile realităților care le precedă și care le determină, oferindu-le caracterul lor propriu. Proclus pune accentul pe diferența de grad sau de intensitate a unui caracter, în cadrul unei serii. Pe Dionisie, în schimb, îl interesează alt aspect: toate ființele cerești sunt îngeri, nu pentru că este vorba de un caracter comun care traversează toată seria lor, ci pentru că tot ceea ce deține un anumit nivel este, de fapt, primit de la cele superioare, iar, în cele din urmă, sursa ultimă a

acestei transmiteri este Dumnezeu. Astfel, un nivel superior din ierarhie va deține puterile nivelurilor inferioare (pentru că acestea vin de la el), dar nu și invers: un nivel inferior nu deține puterile nivelurilor precedente, care îl depășesc și pe care el însuși nu le-a primit sau nu a fost inițiat în ele. Astfel, toate nivelurile pot fi numite „îngeri", dar îngerii aflați pe ultimul nivel nu pot fi numiți „arhangheli", începătorii etc. Efectul acestei situații este că un anumit nivel îngeresc nu va acționa niciodată în nume propriu, ci în numele puterilor superioare, care l-au inițiat în ierarhie și deci, în ultimă instanță, în numele lui Dumnezeu.

265. „Dispunerea ce împlinește ierarhia îngerească" este cea a îngerilor. Vezi *Ierarhia cerească*, X, 1, despre felul în care fiecare dintre cele trei dispuneri îngerești o inițiază pe cea care îi urmează, până când a treia (care se termină cu îngerii) inițiază ierarhia noastră.

266. De vreme ce scopul ierarhiei este să-i facă pe membrii ei să primească „raza tearhică a luminii primordiale" (vezi, mai sus, III, 2, p. 18.4) și să o transmită mai departe, denumirea comună de „înger" ar avea rolul de a sugera tocmai această proprietate comună tuturor intelectelor cerești, indiferent pe ce treaptă a ierarhiei s-ar afla.

267. Dionisie nu pune accentul pe descrierea foarte precisă a nivelurilor ierarhiei. Chiar și felul în care se produce desăvârșirea în cadrul ierarhiei rămâne un subiect neaprofundat. Numai Dumnezeu poate ști cu exactitate acest lucru, iar noi nu, de vreme ce noi înșine suntem inițiați prin intermediul îngerilor și deci, conform regulii expuse în capitolul anterior, nu putem deține puterile acelora, nu putem avea acces la ceea ce le este propriu. Vezi și Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, III: omul nici nu poate privi spre esența unui înger (cu referire la *Dan.* 10.8). Vezi *ibid.*, IV. 99-103, unde se arată că, în afară de clasele de îngeri cunoscute, mai există și altele, nenumărate și necuprinse de mintea noastră.

268. În *Despre numele divine* (I, 1, p. 108.6-8), Dionisie își declină orice competență proprie, punând tot ceea ce va spune pe seama revelațiilor din Scripturi, respectiv a tradiției transmiterii acestor Scripturi. De asemenea, el insistă asupra faptului că cele spuse de el nu aduc nimic nou față de tradiția căreia îi aparține, care îi include pe Pavel și pe Hieroteu (*ibid.*, III, 3, p. 143.6). Aceeași idee a apartenenței la o tradiție, de la care orice noutate ar fi o abatere, se regăsește la neoplatonici. Plotin (*Enneade*, V, 1, 8.10-11) care respinge orice „noutate", atribuind afirmațiile sale tradiției. Pentru Proclus (*Teologia platonică*, I, 1), filozofia platonică este efectul unei revelații divine. Totuși, dacă pentru Proclus apartenența la o tradiție era un argument de ordinul autorității, în sensul în care tradiția este depozitara adevărului, care nu trebuie schimbat, la Dionisie miza este diferită: orice cunoaștere despre ierarhie poate fi obținută doar în cadrul ierarhiei, printr-o inițiere primită prin tradiție și, de aceea, nimeni nu poate spune ceva diferit. Orice „noutate" ar fi, de fapt, lipsită de sensul inițiatic.

269. Aceeași împărțire se regăsește la Plotin (*Enneade*, V, 4, 2.43-44), care vede lumea inteligibilă ca formată din ființă, viață, intelect. Ființa nu poate fi lipsită de viață și de intelect și, de aceea, ființa este același lucru cu intelectul. Proclus structurează ființările inteligibile pe trei niveluri, fiecare dintre acestea fiind, la rândul lui, o triadă: inteligibilă, inteligibilă-intelectivă și intelectivă. Vezi, de pildă, *Teologia platonică*, III, 51.9-11. Preluând această structură triadică, Dionisie nu se sprijină în mod direct pe mărturia Scripturilor, ci pe cea a lui Hieroteu, îndrumătorul său.

270. La Dionisie, prima dispunere îngerească este unită cu Dumnezeu în mod nemijlocit, fiind aproape de el, lângă el. Celelalte dispuneri îngerești sunt unite cu Dumnezeu în mod mediat, prin această primă dispunere. Proclus (*Teologia platonică*, II, 33.27-34.4) arată că lumina care vine de la Binele absolut este unită cu acesta în mod nemijlocit, spre deosebire de inteligibil, care e unit prin mijlocirea acestei lumini. De asemenea, în *Elemente de teologie*, 128, Proclus face această distincție între participarea directă la divin, de către ființările care sunt mai aproape de el, respectiv participarea mediată, care trece printr-un număr de intermediari. Ioan Damaschinul (*Dogmatica*, 17.67-74) citează acest pasaj

despre cele nouă denumiri îngerești, dar nu se mai referă la Hieroteu, ci îi atribuie împărțirea triadică lui Dionisie.

271. Tronurile (θρόνοι) apar în Vechiul Testament fără să indice în mod explicit un tip de înger. Vezi *Dan.* 7.9: „Am privit până când au fost așezate scaune [sau tronuri], și S-a așezat Cel vechi de zile". În *Ps.* 79.2, rolul tronurilor (ca loc de așezare a lui Dumnezeu) este jucat de Heruvimi: „Cel ce șezi pe heruvimi"; vezi și 98.1: „Domnul împărățește: să tremure popoarele; șade pe heruvimi". Același sens al termenului se regăsește în *Apoc.* 4.2: „iată un tron era în cer și pe tron ședea Cineva". În schimb, în Epistolele pauline, tronurile apar în mod explicit ca una dintre ființările cele nevăzute: „tronuri, domnii, începătorii, stăpânii" (*Col.* 1.16). Heruvimii și Serafimii sunt singurele puteri cerești menționate în Vechiul Testament. Pentru Heruvimi, vezi, de pildă, *Gen.* 3.24; *Ex.* 25.18-22; *1 Rg.* 4.4; *2 Rg.* 22.11; *Ps.* 17.12; 79.2; 98.1; *Is.* 37.16; *Ez.* 10.1-19; 11.22. Pentru Serafimi, vezi: *Is.* 6.2 („Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi"); *Is.* 6.6 („Atunci unul dintre serafimi a zburat spre mine"), precum și *Ierarhia bisericească*, IV, 5-6 și 9-10. Prima triadă îngerească va fi discutată în *Ierarhia cerească*, VII. Vezi și *Scrisoarea VIII*, 6.47, p. 191.12, despre tronul supra-ceresc al lui Iisus, și *Scrisoarea IX*, 1.32, p. 195.8.

272. Deși Dionisie distinge cele trei trepte ale acestei prime dispuneri din ierarhia cerească și le analizează distinct, el insistă în același timp asupra faptului că nu există între ele o diferență propriu-zisă de rang, nu există o subordonare între ele. Nemijlocirea unirii lor cu Dumnezeu se referă la toate trei în egală măsură. Astfel, în VII, 2, cele trei tipuri de ființe îngerești sunt discutate împreună, ca o unică dispunere și ierarhie, Dionisie spunând despre toate că sunt „primele și în jurul lui Dumnezeu" (VII, 2, p. 29.23).

273. „Iluminările primordiale" pot fi înțelese în două sensuri: atât ca ocupând un nivel primordial, cât și în sensul că sunt primele care lucrează, sens pe care Dionisie îl explorează în mod explicit mai jos: vezi *Ierarhia cerească*, XIII, 3, p. 45.20, despre nivelurile îngerești cele mai apropiate de Dumnezeu, primele care lucrează imitarea lui Dumnezeu.

Platon (*Legi*, 897a 4) vorbește despre mișcările primordiale, sau cele care acționează întâi, și care aparțin sufletului, spre deosebire de cele secunde, de la nivelul materiei. *Cf.* Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, 1, 5.31. La Proclus, termenul „primordial" (πρωτουργός) este recurent; vezi, de pildă, *Teologia platonică*, I, 17.23, referitor la cauzele primordiale ale universului. Proclus (*Elemente de teologie*, 151) arată că, în orice dispunere divină, există o poziție inițială, pe care el o numește „paternă", care ține locul binelui și care lucrează sau operează în mod primordial.

274. Pentru nivelurile îngerești din a doua dispunere – domnii (κυριότητες), puteri (δυνάμεις) și stăpânii (ἐξουσίαι) – referințele sunt din Noul Testament. Vezi *Ef.* 1.21: „Mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia"; *Ef.* 3.10: „Pentru ca înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă cunoscută acum, prin Biserică, începătoriilor și stăpâniilor, în ceruri"; *Col.* 1.16: „cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii"; *Col.* 2.10: „sunteți deplini întru El, Care este cap a toată domnia și stăpânirea". *1 Pt.* 3.22: „se supun Lui îngerii și stăpâniile și puterile".

275. Începătoriile (ἀρχαί) sunt menționate în *Ef.* 3.10 și *Col.* 1.16, iar arhanghelii (ἀρχάγγελοι) în *1 Tes.* 4.16 („Însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer") și *Iuda* 1.9. Pentru îngeri (ἄγγελοι), vezi *Gen.* 16.7-11; 19.15-21; 22.11-15; 28.12; *Ex.* 3.2; 4.24; 14.19; *Num.* 22.22-35; *Iov* 1.6; *Ps.* 33.7; *Dan.* 6.23; *Mt.* 1.20; *Lc.* 1.11-35; *Fap.* 5.19; *Evr.* 1.4-7. Deși tratatul se referă la „ierarhia cerească", ceea ce ar sugera că toate ființele cerești alcătuiesc o singură ierarhie, aici Dionisie vorbește despre trei ierarhii, fiecare fiind alcătuită din trei tipuri de ființe cerești. De fapt, ierarhia nu este o structură statică, astfel încât un anumit decupaj al ierarhiilor să ne împiedice să vorbim despre o singură ierarhie comună. Din contră, ierarhia are un sens dinamic: ea nu este doar structura ființelor îngerești, ci și activitatea acestora, care poate fi privită atât ca întreg, cât și la un nivel sau altul din cele ce o compun. Triadele a doua și a treia sunt discutate în *Ierarhia cerească*, VIII, respectiv IX. Grigorie

de Nyssa (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 445.13-20) expune ființele cerești în ordinea: stăpânii, domnii, tronuri, începătorii, puteri, Serafimi, Heruvimi. Vezi și Ioan Gură de Aur (*Cateheze baptismale*, 7, 20.5-8): îngeri, arhangheli, tronuri, domnii, începătorii, stăpânii, puteri, heruvimi, serafimi. Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, 28, 31.16-18) vorbește despre: îngeri, arhangheli, tronuri, domnii, începătorii, stăpânii, luciri (sau străluciri: λαμπρότητας), înălțări (ἀναβάσεις), puteri intelective sau intelecte. Teodoret al Cirului (*Vindecarea bolilor elinești*, 3, 87.1-4) vorbește despre puterile nevăzute: îngeri, arhangheli, începătorii, stăpânii, domnii, tronuri, heruvimi, serafimi.

276. Pentru această corespondență dintre numele și proprietatea unui lucru, vezi Platon, *Cratylos*, 428e 1-2 (numele corect arată natura lucrului numit) și Proclus, *Comentariul la Cratylos*, 72.12.

277. „Arzător" (ἐμπρηστής). Aceeași interpretare este oferită de Eusebiu de Cezareea (*Comentariul la Isaia*, 1, 42.9), precum și de Chiril al Alexandriei (*Comentariu la profetul Isaia*, 70, 173.38).

278. Aceeași explicație a numelui Serafimilor („înflăcărați sau arzători") este dată de Eusebiu de Cezareea, *Comentariul la Psalmi*, 1272.48. Ioan Gură de Aur (*Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, III, 329-330) explică numele Serafimilor ca „guri de foc" (ἔμπυρα στόματα), iar pe cel al Heruvimilor drept „cunoaștere înmulțită" (πεπληθυσμένη γνῶσις). Didim cel Orb (*Fragmente la Psalmi*, 825.12-13) se referă la numele Heruvimilor, care indică înțelepciunea și „mulțimea cunoașterii". Vezi și Clement Alexandrinul, *Stromate*, 5, 6, 35, 6.4, pentru care Heruvimii înseamnă „cunoaștere multă" (ἐπίγνωσιν πολλήν).

279. „Primesc lucrarea sacră" (ἱερουργεῖται), adică ele sunt subiectul ierurgiilor primite de la ființele supreme. Dionisie face diferența dintre ἱεραρχέω („a iniția în ierarhie") și ἱερουργέω („a lucra în mod sacru" sau „a lucra o ierurgie"). Prima ierarhie (cea a tronurilor, Heruvimilor și Serafimilor) este inițiată în ierarhie de către tearhia însăși, adică de către Dumnezeu, însă ea lucrează propria sa ierurgie, sau lucrarea ei sacră proprie. Mai sus (*Ierarhia cerească*, III, 2, p. 18.13-14) se arată că ierarhia este tocmai acea ordine care lucrează în mod sacru (ἱερουργοῦσαν) taina propriei sale iluminări.

280. Numele îngerilor trebuie înțelese în două sensuri: pe de o parte, sunt numele propriu-zise ale tipurilor de îngeri, ale celor nouă dispuneri (διακόσμησις), care au, fiecare dintre ele, un anumit sens, o anumită explicație proprie. Pe de altă parte, Dionisie vorbește despre numele îngerilor, referindu-se la descrierile aplicate îngerilor în Scripturi (vezi, mai sus, II, 2: „acest cort aspru al numelor îngerești". Aceste nume îngerești sunt într-o izbitoare neasemănare și nereprezentativitate față de natura îngerilor înșiși, însă inadecvarea lor este revelatoare. Aceste nume vor fi discutate în capitolul XV al *Ierarhiei cerești*.

281. „Caracterul veșnic în mișcare" sau „veșnic mișcător" (τὸ ἀεικίνητον) aparține sufletului nemuritor la Platon (*Phaidros*, 245c 5). Vezi și Plotin, *Enneade*, V, 1, 12.5. Dionisie spune despre îngeri că sunt nemuritori: vezi *Despre numele divine*, VI, 1, context în care este amintit și „caracterul incoruptibil al veșnicei mișcări a îngerilor". Totuși, este vorba despre o veșnică mișcare intelectivă, iar nu de mișcare în sens fizic (*ibid.*, VIII, 4, p. 202.2-3).

282. Mișcarea în jurul celor divine și căldura (τὸ θερμόν) se explică prin faptul că Serafimii fac parte dintre nivelurile îngerești care primesc primele iluminarea divină. În *Despre numele divine*, IV, 4, p. 148.19-21, numele divin al „luminii" este explicat prin aceea că lumina atrage spre ea și le încălzește pe cele pe care le cuprinde, tot așa cum, în lumea sensibilă, toate lucrurile se îndreaptă spre soare, pentru a se mișca și pentru a fi încălzite. În cazul Serafimilor, care primesc în cel mai înalt grad iluminarea divină, mișcarea și căldura ajung să se identifice într-un singur caracter, cel al „fierberii" (τὸ ὑπερζέον), care sugerează și mișcarea intensă, și căldura.

283. „Fierberea" (τὸ ὑπερζέον) sugerează aici o supra-efervescență care dă pe dinafară, o căldură atât de intensă, încât se revarsă în afară, înspre cele ulterioare, pe care le face să fiarbă (ἀναζέον), la rândul lor.

284. Sensul comun al cuvântului προσεχής este acela de „apropiat" sau „situat imediat lângă". Aici, Dionisie mizează pe un sens secund al cuvântului, anume acela de „concentrat", „sârguincios". De fapt, ambele sensuri se aplică în cazul Serafimilor, care se găsesc în imediata proximitate a tearhiei, prinși într-o mișcare concentrată și fără oprire.

285. Caracterul neclintit al unei mișcări neîncetate este un paradox surprins și de Grigorie de Nyssa (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 445.18). El vorbește despre zborul Serafimilor, ce nu se oprește sau nu stă pe loc (πτῆσις τῶν Σεραφὶμ οὐχ ἵσταται), pe care îl asociază cu o stare ce nu se schimbă (στάσις οὐ μεταβαίνει).

286. Termenul πρηστηρίως („fulgerător") vine de la πρηστήρ („furtună cu fulgere"). Vezi Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, 2, 85.5, despre tunetele și focul care au lovit pământul odată cu grindina (*Ex.* 9.23). Termenul πρηστήρ este de origine oraculară: vezi *Oracolele caldeene*, 82.1.

287. „Mistuitor" sau „ca o ardere de tot" (ὁλοκαύτως). Vezi *Lev.* 1.9-10. În *Is.* 6.6, Serafimul este prezentat ca luând un cărbune aprins din jertfelnic, cu care purifică gura profetului. Dionisie discută acest pasaj mai jos: XIII, 1-2, p. 43.20-44.11.

288. περιπέζια sunt ornamentele pentru glezne, care sugerează metaforic tot ceea ce este josnic, terestru sau accesibil. Hermias (*Comentariul la Phaidros*, 27.29) se referă la părțile cele mai de jos ale sufletului, pe care dialogul *Phaidros* le atinge, așa cum sugerează, încă de la început, faptul că Socrate și Phaidros merg desculți prin apă.

289. „Se retrag în mod ferm din orice inferioritate" (πάσης ἐσχατιᾶς ἀνῳκισμένον). Imaginea pe care o construiește aici Dionisie este aceea a unei retrageri în interiorul unei regiuni, spre locurile înalte, părăsind limitele joase ale zonei. Dacă, în sensul comun, retragerea aceasta are sensul apărării de atacatori, în schimb, pentru tronuri, retragerea are sensul izolării de orice lucru inferior.

290. Pentru Proclus, un termen „mai deplin" sau „mai universal" (ὁλικός) are o putere mai deplină decât un termen subordonat și, de aceea, are un număr mai mare de efecte în realitate, deoarece este mai aproape de infinitatea primă a principiului. Vezi *Elemente de teologie*, 93.15-16; 150.10-13. Dionisie pare să preia tocmai această idee, numai că, pentru el, puterea deplină nu se referă la capacitatea de a genera efecte succesive în realitate, ci la capacitatea de a primi darul de lumină al tearhiei, fiind astfel o putere îndreptată în sus. Mai jos (X, 1, p. 40.6), el va vorbi despre darul primordial de lumină, pe care îl primește prima dispunere cerească, și care este primul, mai universal sau mai deplin (ὁλικωτέρα). Puterile depline ale tronurilor corespund acestui dar de lumină deplin. Vezi și XII, 2, p. 42.18, despre puterea deplină a dispunerilor superioare, la care cele inferioare nu pot participa total.

291. Tronurile „primesc intervenția tearhică" (τῆς θεαρχικῆς ἐπιφοιτήσεως... δεκτικὸν). Este vorba de faptul că tearhia vizitează aceste puteri îngerești sau se manifestă în ele, se revarsă, sau trece prin ele, iar pe această prezență și manifestare a divinității tronurile o primesc fără pătimire, adică fără a fi afectate și schimbate de ea, deoarece ele sunt complet deschise spre această receptare.

292. Dionisie prezintă această primă dispunere a ființelor cerești într-o manieră atipică. Pe de o parte, ordinea în care așază cele trei tipuri de ființe cerești este schimbătoare: în VI, 2, ordinea este: tronuri, Heruvimi, Serafimi. În VII, 1, sunt enunțați în ordinea Serafimi (încălzitori), tronuri și Heruvimi (revărsare de înțelepciune), dar apoi numele lor sunt explicate în ordinea: Serafimi, Heruvimi și tronuri, ca și cum Dionisie ar vrea să nu lase impresia unei catalogări foarte stricte, care ar induce ideea unei subordonări între aceste tipuri de îngeri, care, după cum se spune în VI, 2, p. 26.19, alcătuiesc o singură ierarhie, de același rang, iar nu una cu trei ranguri propriu-zis separate. În *Ierarhia bisericească*, I, 2, parcurgând ierarhia cerească de jos în sus, Dionisie vorbește despre: îngeri, arhangheli, începătorii, stăpânii, puteri, domnii, tronuri, Heruvimi și Serafimi. Totuși, ordinea logică a lor este tronuri, Serafimi și Heruvimi, iar această ordine urmează într-o oarecare măsură indicația platonică a structurii lumii inteligibile, ca ființă, viață, intelect. Astfel, tronurile sunt descrise ca „așezate în mod neclintit și statornic"

în jurul lui Dumnezeu. Mişcarea intervine abia odată cu Serafimii. Aceştia sunt veşnic în mişcare în jurul celor divine, ceea ce corespunde momentului secund din structura inteligibilă, adică momentului vieţii sau mişcării, în care se produce o primă detaşare faţă de unitatea fiinţei. Heruvimii sunt tot în jurul lui Dumnezeu, dar ei doar privesc şi cunosc, ceea ce corespunde momentului al treilea din structura platonică, anume cunoaşterii. Tronurile sunt purtătoare de Dumnezeu. Ele primesc „intervenţia (sau manifestarea) tearhică", şi o primesc prin simplul fapt că ele se deschid (sau sunt deschise: ἀναπεπταμένον) spre receptările divine, ceea ce înseamnă că, în ei, prezenţa divină ajunge în mod nemediat. Serafimii primesc căldura, fierberea şi proprietatea luminoasă, dar le primesc în cadrul acestei mişcări neîncetate (şi paradoxale, deoarece este o mişcare fixă) în jurul celor divine. Heruvimii primesc cunoaşterea şi „darul de lumină suprem", dar le primesc în cadrul contemplaţiei specifice lor. În plus, despre tronuri nu se spune ce anume transmit ele celor ulterioare. Transmiterea spre cele ulterioare începe abia odată cu Serafimii; aceştia transmit căldura, purifică şi alungă întunericul, ceea ce corespunde foarte bine cu prima treaptă a înălţării tearhice: anume cu purificarea, care înseamnă tocmai purificare de tot ceea ce nu este asemenea (*Ierarhia cerească*, III, 3, p. 19.9-10). Heruvimii transmit înţelepciune. Este vorba de darul de lumină pe care îl primesc ei, care este o transmitere înţelepţitoare, şi pe care ei o trimit mai departe, ceea ce ar putea însemna că ei transmit şi acest dar de lumină înţelepţitor, odată cu înţelepciunea. De altfel, se vorbeşte despre „darul de lumină" şi despre „înţelepciunea ce le-a fost dăruită" Heruvimilor, ceea ce instituie o legătură clară între înţelepciune şi lumină, însemnând că putem asimila Heruvimii cu a doua treaptă: cea a luminării. În plus, în timp ce despre Serafimi se spune că le înalţă pe cele inferioare, iar despre Heruvimi se spune explicit că revarsă înţelepciune peste cele secunde, despre tronuri se spune că transcend orice aplecare şi se îndreaptă în sus.

293. Atât participarea (μετοχή), cât şi transmiterea (μετάδοσις) se referă la purificarea, lumina şi ştiinţa pe care ierarhia le şi primeşte, participând la ele, dar le şi transmite.

294. „Mă rog" (εὔχομαι). Singura apariţie a rugăciunii în acest tratat. În fiecare dintre cele patru tratate ale sale, Dionisie începe cu o rugăciune sau cu o invocare. În acest context, ca şi în *Despre numele divine*, I, 8, p. 121.16-18, rugăciunea are sensul de a pune discursul direct sub influenţa darului dumnezeiesc. Ceea ce va spune în continuare nu este ceea ce crede el despre ierarhie, ci ceea ce se roagă să spună, adică ceea ce cere de la Dumnezeu să spună, respectiv ceea ce îi dă Dumnezeu să spună, adică „cel care dăruieşte mai întâi faptul de a vorbi, apoi faptul de a vorbi bine" (*ibid.*, XIII, 4, p. 230.14). Pasajul are un sens aparent circular: Dionisie se roagă să spună cum este revelată ierarhia în Scripturi, ceea ce, pe de o parte, pare de la sine înţeles, de vreme ce revelaţia din Scripturi este deja accesibilă tuturor, dar, pe de altă parte, faptul că se roagă explicit pentru acest lucru arată că a înţelege şi a explica revelaţia Scripturilor nu este un lucru de la sine înţeles, ci presupune un anumit dar, pe care numai cel iniţiat îl poate avea.

295. Aceeaşi idee apare în *Despre numele divine*, V, 8, 186.5. Îngerii (mai precis cei mai înalţi, adică „puterile preasfinte şi foarte venerabile") sunt aşezaţi „ca într-un pridvor" sau vestibul al Treimii supra-fiinţiale. πρόθυρον este spaţiul din faţa uşii, înainte de a intra în casă, aşadar, este vorba de „pridvor", mai degrabă decât de „vestibul". Pentru neoplatonici, imaginea recurentă este aceea a pridvorului din faţa sanctuarului, aşadar, locul ultim până la care se poate pătrunde, înainte de sanctuarul inaccesibil, ceea ce funcţionează ca o metaforă pentru locul cel mai înalt pe care îl poate atinge mintea umană, înainte de principiul prim, mai presus de gândire. Termenul îşi are originea la PLATON, *Philebos*, 64c 1. Vezi şi PLOTIN, *Enneade*, V, 9, 2. 25; PROCLUS, *Comentariul la Republica*, I, 295.21; *Teologia platonică*, III, 44.9; III, 64.11; V, 106.7; *Comentariul la Alcibiade*, 61.14; DAMASCIUS, *Despre primele principii*, I, 8.16; I, 96.19. Ca şi în tradiţia neoplatonică, la Dionisie, metafora

pridvorului arată apropierea îngerilor din prima dispunere (tronuri, Serafimi și Heruvimi) față de Dumnezeu, faptul că aceștia, fiind intelectele cele mai înalte, se află în imediata apropiere a dumnezeirii celei mai presus de intelect. În schimb, dacă în neoplatonism pridvorul avea și rolul de a proteja „sanctuarul" (adică principiul) de orice acces discursiv inadecvat, în schimb, la Dionisie, „pridvorul" este mai degrabă locul din care provine revelația principiului, pentru că îngerii supremi transmit mai departe iluminarea proprie, pe care au primit-o de la Dumnezeu. Imaginea pridvorului dinaintea sanctuarului (adică înainte de unirea cu Dumnezeu) este folosită, de pildă, de GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 138.17, ORIGEN, *Contra lui Celsus*, 7, 44.5.

296. Ierarhia este proprie (οἰκείαν), adică total neamestecată cu altă ierarhie, și de aceeași formă (ὁμοειδῆ), adică nu există o diferențiere în cadrul ierarhiei, chiar dacă celor trei tipuri de îngeri din ierarhia supremă li se atribuie funcții distincte.

297. Termen specific lui Proclus, πρόσυλος înseamnă „de ordin material sau înclinat spre materie"; vezi *Comentariul la Republica*, I, 89.20; *Comentariul la Timaios*, 1, 50.19. Vezi și DAMASCIUS, *Comentariul la Parmenide*, III, 4.7. În *Despre numele divine*, IV, 18, p. 162.10, Dionisie arată că demonii sunt înclinați spre materie.

298. Termenul „așezare" (ἵδρυσις) provine de la PROCLUS (*Teologia platonică*, II, 56.16-19). El surprinde modul în care principiul lucrurilor a stabilit realitatea așa cum este ea. Astfel, principiul este transcendent, sustras din orice determinare obiectivă, el nu este nimic anume. Totuși, a pus în toate lucrurile semnul (σύνθημα) acestei superiorități care îl caracterizează, iar prin aceste semne, „a așezat (sau a stabilit) toate lucrurile în jurul lui" (περὶ ἑαυτὸν ἵδρυσε τὰ πάντα). Altfel spus, prin aceste semne ale transcendenței sale, a făcut ca toate lucrurile să se raporteze la el, să îl sugereze pe el, să trimită spre el și, astfel, a făcut ca toate să „stea" în jurul lui și în raport cu el. Tocmai această „așezare" sau fundamentare este cea care permite unirea cu principiul, mai mult decât orice cunoaștere discursivă și orice activitate (*ibid.*, I, 110.24-25). La Dionisie, „așezarea" se referă la faptul că fiecare ființare are o proprietate a sa, o natură proprie, în care este instalată de către principiul și cauza tuturor, dar și la faptul că Dumnezeu așază lucrurile în jurul lui, ținându-le astfel într-o unitate proprie, care are caracter ierarhic (vezi *Ierarhia cerească*, XIII, 4, p. 49.5). În *Despre numele divine*, termenul este folosit pentru a indica „așezarea ipostasurilor uni-arhice unul în celălalt" (VI, 1, p. 127.3), așezarea intelectelor supra-lumești, adică a îngerilor (IV, 1, p. 144.13), precum și „așezările tuturor, prin care fiecare se păstrează pe sine" (IV, 7, p. 152.19).

299. Singura ocurență a acestui termen (τριφανής), „în trei străluciri" sau „în trei arătări".

300. Comuniunea îngerilor cu Iisus nu este una exterioară, care s-ar reduce la faptul că aceștia se aseamănă cu lucrarea lui divină (θεουργία), pe care doar ar sugera-o în imagini. Altfel spus, ierarhia cerească (și mai întâi cea a puterilor supreme) nu este doar o imagine a lui Dumnezeu, ci este mai degrabă o imagine activă, împreună-lucrătoare. Dionisie folosește aici cuvântul θεουργία cu sens adjectival: care ține de lucrarea teurgică sau de lucrarea lui Dumnezeu. Îngerii sunt imagine a lui Dumnezeu, „oglinzi transparente", dar nu pentru că doar l-ar arăta pe Dumnezeu sau ar reflecta imaginea lui, ci pentru că, primind iluminarea divină și transmițând-o mai departe, ei devin împreună-lucrători ai lui Dumnezeu.

301. „Primordial" (πρωτουργός) înseamnă, propriu-zis, „întâi-lucrător" sau care lucrează în mod primordial. Vezi nota 273. În acest context, Dionisie vrea să sugereze că tocmai puterile întâi-lucrătoare ale primelor trei niveluri îngerești le permit să participe la „virtuțile teurgice", adică să imite lucrarea lui Dumnezeu.

302. La acest nivel al îngerilor supremi, desăvârșirea nu este efectul parcurgerii unei inițieri, care le-ar da o cunoaștere detaliată asupra unei „diversități sacre" (ποικιλίας ἱερᾶς). Este vorba mai degrabă de o desăvârșire ce precedă inițierea și cunoașterea. Numai ierarhia bisericească se desăvârșește prin cunoașterea unei „diversități sacre" a simbolurilor (vezi *Ierarhia bisericească*, III, 2, p. 82.23), în care însăși dumnezeirea

se plurifică, pentru iubirea de oameni. Vezi, de asemenea, *Ierarhia cerească*, XV, 1, p. 51.1, unde Dionisie propune pentru noi un astfel de parcurs analitic, care să conducă sufletul de la diversitatea imaginilor despre îngeri spre simplitatea lor. Pentru „analitic", vezi nota 484.

303. „Teurgiile" sunt lucrările divine, pe care îngerii le cunosc, deoarece ei sunt „împreună-lucrători" cu Dumnezeu în aceste lucrări.

304. Acest verb (ἱεραρχέω) nu se regăsește în nici un alt text, fiind construcția conceptuală a lui Dionisie. Ar putea fi tradus prin „a ierarhiza", însă, pentru a nu fi înțeles în sensul actual al termenului, preferăm această parafrază: „a iniția în ierarhie". Sensul lui este de „a ghida" sau „a conduce în cadrul ierarhiei". Dacă ierarhia este această știință a celor divine și asemănarea cu Dumnezeu, a „ierarhiza" înseamnă a conduce spre această cunoaștere și asemănare, respectiv a lucra acele sacre ierurgii care permit celor de pe un nivel al ierarhiei să se purifice, să se lumineze și să se desăvârșească în cadrul ierarhiei. „Inițierea în ierarhie" este activitatea ierarhului asupra celor ce se desăvârșesc, se luminează sau se purifică. Îngerii au în mod primordial această sarcină față de ființele inferioare, dar ei înșiși, anume cei de pe nivelul cel mai înalt, nu mai au alte ființe îngerești anterioare lor care să îi inițieze în ierarhie, în cunoașterea divină, ci acest rol revine chiar tearhiei. Prezența acestui verb arată că ierarhia nu are un sens static, obiectiv, ci, din contră, unul activ: tearhia este cea care manifestă providența sa prin ierarhie sau, invers, ierarhia este manifestarea providenței divine.

305. Vezi și *Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.4-6: purificările, luminările și desăvârșirile îngerilor vin de la bunătatea care este cauză a tuturor lucrurilor.

306. *Ps.* 23.8-10: „Cine este acesta Împăratul slavei? Domnul puterilor, Acesta este Împăratul slavei". Dionisie leagă acest pasaj de ridicarea la cer a lui Hristos. Grigorie de Nyssa (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 166.10-14) interpretează același pasaj psalmic ca referindu-se la venirea pe pământ a „Împăratului Slavei". Athanasie al Alexandriei, *Tâlcuiri la psalmi*, 27, 141.50-56, interpretează pasajul în același sens ca Dionisie: puterile de sus pun această întrebare, fiind uimite (ἐκπληττόμεναι), iar cei care sunt împreună cu Domnul îi inițiază în acest sens. Vezi și Didim cel Orb, *Fragmente la Psalmi*, 215.12-16, care vorbește despre uimirea îngerilor, văzând pe Împăratul Slavei luând trup. Dionisie, în schimb, nu insistă pe aspectul uimirii, ci doar pe dialogul dintre puterile cerești, în care cele de sus le inițiază pe celelalte.

307. *Mc.* 16.19: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu"; *Lc.* 24.51: „Și, pe când îi binecuvânta, S-a despărțit de ei și S-a înălțat la cer". *Fap.* 1-11: „Acest Iisus care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer".

308. „Sunt nedumerite" (διαπορούσας) sau „sunt în dificultate". Termenul amintește de contextul de mai sus (*Ierarhia cerească*, II, 5, p. 16.8), unde era descrisă starea celui tulburat de aspectul diform al imaginilor îngerilor, dar care trece de la dificultate (ἐξ ἀπορίας) la cercetare. Nedumerirea se referă la întrebarea din *Is.* 63.1: „Cine este Cel ce vine împurpurat, cu veșmintele Sale mai roșii decât ale celui ce culege la vie?", deși contextul nu precizează cui aparține întrebarea.

309. „Dat în mod primordial" (πρωτοδότως) este un termen foarte rar, ce se mai regăsește doar la Procopius, *Refutatio Procli*, 2792h.30, care face o diferență între ceea ce este dat în mod primordial și ceea ce este dat în mod secund (δευτεροδότως).

310. *Is.* 63,1: „Eu sunt acela al Cărui cuvânt este dreptatea, și puternic este să răscumpere".

311. Singura ocurență a acestui termen construit de Dionisie: μεσοπετεῖς („înaripați intermediari"). Dionisie aseamănă aici Serafimii cu îngerii de pe treptele de la mijloc, care nu se interesează în mod direct în privința lui Dumnezeu, ci caută spre el în mod precaut.

312. *Is.* 63.2. Dionisie interpretează diferența dintre cele două întrebări: a doua este directă („De ce sunt hainele tale roșii"), dar prima este indirectă („Cine este Cel ce vine împurpurat?"), arătând că îngerii se întreabă mai întâi între ei, unii pe alții, pentru a-și manifesta astfel dorința de a afla, și abia apoi adresează întrebarea directă.

313. „Lucrare desăvârşitoare" (τελεσιουργία) este un alt termen din seria: „teurgie" (θεουργία), „ierurgie" (ἱερουργία), „liturghie" (λειτουργία). Termenul este specific lui Proclus, care indică astfel împlinirea riturilor teurgice. Vezi *Teologia platonică*, I, 113.8-10, despre „puterile purificatoare ale împlinirii riturilor", care au ca efect faptul de a fi inspirat sau posedat de divin.

314. Această desăvârşire specifică îngerilor din prima dispunere nu este rezultatul desăvârşirii, ci mai degrabă condiţia ei. Lumina care desăvârşeşte pe aceşti îngeri nu este ea însăşi rezultatul unei alte desăvârşiri anterioare, rezultatul unei alte activităţi de desăvârşire, ci este vorba de lucrarea desăvârşitoare ce precedă orice desăvârşire, adică una care nu a fost atinsă pornind de la o primordială nedesăvârşire. Dionisie vede aici cele trei trepte enunţate mai sus (purificare, luminare şi desăvârşire), dar le vede împreună, nediferenţiate, deoarece vorbeşte despre „purificarea luminii lucrării desăvârşitoare", iar această unitate se explică prin anterioritatea faţă de orice desăvârşire propriu-zisă. Altfel spus, în cazul îngerilor din ierarhia supremă, nu mai este nevoie de un proces de desăvârşire, care să înceapă cu purificarea şi să se împlinească în desăvârşire, căci ei sunt desăvârşiţi încă de la început de Dumnezeu, în mod nemijlocit.

315. Participarea primei ierarhii la ştiinţa tearhică.

316. Ştiinţa tearhică – la care participă prima dispunere îngerească – este, în acelaşi timp, cunoaştere divină, iluminare deplină şi iniţiere desăvârşită, de aceea, ea purifică de ignoranţă, luminează şi desăvârşeşte.

317. „După ştiinţa mea" (κατ' ἐμὴν ἐπιστήμην) poate fi şi o sugestie a inevitabilei limitări a cunoaşterii umane în general, în ceea ce priveşte fiinţările de ordin angelic, dar şi o referire la ceea ce Dionisie însuşi a primit în mod ierarhic de la Hieroteu, cel căruia îi aparţine împărţirea triadică a îngerilor, enunţată mai sus. Este un mod în care Dionisie aminteşte că orice ştiinţă despre ierarhie este ea însăşi primită şi transmisă în mod ierarhic, iar nu o simplă cunoaştere exterioară despre ierarhie.

318. Vezi *Is.* 6.2, unde Serafimii sunt prezentaţi ca stând în jurul lui Dumnezeu, în cerc (κύκλῳ αὐτοῦ).

319. Prima dispunere a îngerilor „dansează în jurul cunoaşterii" (περιχορεύουσα). PLATON (*Phaidros*, 250b 6) descrie felul în care sufletul, în lumea cerească, se alătură fericitului cor al zeilor (σὺν εὐδαίμονι χορῷ: de fapt, poate fi vorba de un grup de cântăreţi, dar şi de un grup de dansatori, ceea ce este o traducere mai adecvată a contextului respectiv, unde este vorba de un cortegiu care se plimbă odată cu rotirea cerului, în jurul fiinţei veritabile). Expresia este preluată de neoplatonici: vezi PLOTIN, *Enneade*, VI, 9, 8.44-45 (când privim spre principiu, dansăm în jurul lui şi suntem în acord cu totul). PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 16.19-21: activitatea cea mai înaltă a sufletului ar consta în a se alătura corului divin, sau mai precis în a dansa în jurul divinului (περιχορεύειν ἐκεῖνο). Vezi şi *Comentariul la Parmenide*, 808, despre modul în care sufletul dansează în jurul intelectului, pe care încearcă să îl cuprindă. Vezi şi GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări*, 28, 31.17, care vorbeşte despre îngerii ce dansează mereu în jurul cauzei prime (περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ χορευούσας). De la acest verb se va forma conceptul de perihoreză (περιχώρησις), prin care MAXIM MĂRTURISITORUL (*Răspunsuri către Talasie*, 59.126) va descrie relaţia dintre cele trei persoane ale Treimii.

320. Expresia „aşezare veşnic mişcătoare" uneşte două contrarii: mişcarea şi aşezarea. Vezi *Despre numele divine*, IV, 8, p. 153.4-5, despre sensul mişcării circulare a îngerilor: ea are, de fapt, sensul unirii „cu iluminările fără început şi fără sfârşit ale frumosului şi binelui". Dacă aşezarea sugerează stabilitatea acestor dispuneri îngereşti, mişcarea arată efortul lor susţinut de a primi iluminările ce le sunt adresate. Despre mişcarea circulară, PLATON (*Legile*, 898a) arată că este cea mai asemănătoare cu raţiunea, ideea apărând şi la PLOTIN (*Enneade*, VI, 9,8), care se referă la mişcarea circulară specifică sufletului şi zeului.

321. „Sclipirile" (μαρμαρυγάς) descriu, în *Despre numele divine*, tipul particular de lumină în care sunt cuprinşi cei ce au atins condiţia hristoformă şi care sunt „mereu cu Domnul"

(*1 Tes.* 4.17), precum și lumina transfigurării dumnezeiești a Schimbării la față. Vezi Platon, *Republica*, 515c 9, 518a, 8. Grigorie de Nyssa (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 113.5) vorbește despre sclipirea înțelepciunii (τῆς σωφροσύνης μαρμαρυγὴν) sugerată de strălucirea naturală a crinului (*Cânt.* 2.1) sau despre sclipirile Scripturilor divine (6, 295.7). Vezi și *idem*, *Viața lui Moise*, 2, 181.4, despre sclipirile duhului.

322. O sugestie asemănătoare găsim la Platon, *Phaidros*, 247d 1-5: sufletul care ajunge în locul inteligibil se hrănește cu știință pură, neamestecată (ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη) și cu adevăr. Vezi și Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, 2, 139.7: „hrana divină" este pâinea venită din cer pentru poporul Israel, care anticipează taina nașterii din fecioară. Vezi și Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, 2, 1, 9, 1.5; *Stromate*, 2, 11, 50, 1.1, referitor tot la „pâinea din cer".

323. Termenul „ospăț" (ἑστίασις) trebuie înțeles în relație cu ἑστία („vatră") de la care derivă și pe care Dionisie îl folosește în *Despre numele divine*, I, 7, p. 120.2, pentru a descrie pe Dumnezeu drept vatră a tuturor lucrurilor, care le ține pe toate împreună. Această „vatră" devine locul „ospățului tearhic", adică sursa hranei divine. Vezi și *Ierarhia bisericească*, I, 3, p. 66.18, despre faptul că întreaga ierarhie are ca scop „ospătarea" cu vederea unului însuși. Imaginea ospățului supra-ceresc apare și la Platon (*Phaidros*, 247a 8, e 2), care vorbește despre zeii ce se duc la un ospăț în locul supra-ceresc, în care privesc și se ospătează cu ființa cea adevărată (τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα). Platon (*Cratylos*, 401 c) corelează termenul ἑστία („vatră") cu οὐσία („ființă"). Plotin (*Enneade*, VI, 7, 36.10) preia ideea platonică și vorbește despre ospătarea cu cele inteligibile, care ne apropie de cunoașterea Binelui. Clement Alexandrinul (*Pedagogul*, 2, 1, 5, 3.1) se referă la hrana cerească și ospățul rațional al iubirii.

324. De data aceasta, este vorba nu de imnurile pe care le putem adresa noi îngerilor, pornind de la revelația despre ei, ci de imnurile pe care ei înșiși le adresează tearhiei și care arată înălțimea revelației pe care aceștia au primit-o. Vezi *Lc.* 2:13-14: „Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!"; *Apoc.* 5.11: „Și am văzut și am auzit glas de îngeri mulți, de jur împrejurul tronului".

325. *Ez.* 1.24: „Când mergeau fiarele, auzeam fâlfâitul aripilor lor, ca un vuiet de ape mari"; *Apoc.* 14.2: „Atunci am auzit un glas din cer, ca un vuiet de ape multe"; 19.6: „Și am auzit ca un glas de mulțime multă și ca un vuiet de ape multe și ca un bubuit de tunete puternice, zicând: Aliluia! pentru că Domnul Dumnezeul nostru, Atotțiitorul, împărățește".

326. *Ez.* 3.12-13: „Atunci m-a ridicat Duhul și am auzit la spatele meu un glas mare ca de tunet care zicea: «Binecuvântată fie slava Domnului în locul unde sălășluiește El!». Și am mai auzit zgomotul fiarelor care băteau din aripi".

327. *Is.* 6.3: „Și strigau unul către altul, zicând: «Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!»". Vezi și *Apoc.* 4.8: „Și cele patru ființe, având fiecare din ele câte șase aripi, sunt pline de ochi, de jur împrejur și pe dinăuntru, și odihnă nu au, ziua și noaptea, zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul, Cel ce era și Cel ce este și Cel ce vine". *Cf. Cartea lui Enoh*, 39.12.

328. Pentru Dionisie, orice cuvânt poate fi transformat într-un imn adresat lui Dumnezeu, cu condiția să înțelegem în mod adecvat cum anume se poate aplica acel nume la principiul prim. Totuși, există o gradare a acestor imnuri: de la cele mai teologice (despre care Dionisie spune că le-a tratat în *Schițe teologice*) până la cele de ordin inteligibil (din *Despre numele divine*) și apoi la cele de ordin sensibil (analizate în *Teologia simbolică*, tratat care nu s-a păstrat, așa cum nu s-au păstrat nici *Schițele teologice*). Totuși, mai presus de toate aceste imnuri sunt cele pe care îngerii înșiși le adresează tearhiei, iar acestea sunt numite „imnuri supreme", pentru că ele corespund revelației celei mai înalte, pe care îngerii o primesc direct de la Dumnezeu.

329. *Despre imnurile divine* este unul dintre tratatele care nu s-au păstrat, amintit doar în acest context.

330. Stilul acesta de precizare este specific lui Dionisie: pe de o parte, el spune că a vorbit suficient despre un anumit subiect,

dar, pe de altă parte, precizează că a vorbit doar „după puterea noastră". Expresiile „după puterea noastră" și „pe cât este permis" sunt recurente în corpusul areopagitic. De fapt, „după puterea noastră" este precizarea prin care Dionisie se situează mereu în cadrul tradiției, reamintind că știința este dată mereu în mod ierarhic și deci conform ordinii ierarhice pe care o ocupă receptorul. În schimb, „suficient" se referă la cei cărora le este adresat discursul său, adică acelor „suflete nou-inițiate" pentru care Dionisie își ia sarcina de a vorbi. Pentru acestea, cele spuse sunt suficiente. Aceeași idee, a unui discurs suficient, dar „după putere" (κατὰ δύναμιν ἱκανῶς), o regăsim în *Despre numele divine*, IV, 35, p. 180.1-2 („Acum însă, atât cât ne stă în putință, binele a fost lăudat în mod suficient"). Vezi și *Ierarhia cerească*, XV, 7, p. 57.3-5.

331. Vezi *Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.7-8, despre faptul că îngerii au primit forma binelui (τὸ ἀγαθοειδὲς) de la bunătatea care este cauza tuturor (adică de la tearhie) și revelează în ei înșiși bunătatea cea ascunsă.

332. Pentru „primitor de Dumnezeu" (θεοδόχον), vezi *Despre numele divine*, III, 2, p. 141.6. În acest context, Dionisie se referă la îngerii supremi. Primirea lui Dumnezeu este paradoxală: îngerii primesc pe Dumnezeu în sensul în care ei cunosc și laudă tearhia, care, totuși, rămâne dincolo de laudă, dar este și întru totul lăudată. Mai precis, primesc pe Dumnezeu în sensul în care tearhia se „odihnește" în aceste ființări cerești.

333. Vezi *Is.* 66.1: „Așa zice Domnul: «Cerul este scaunul Meu și pământul așternut picioarelor Mele! Ce fel de casă Îmi veți zidi voi și ce loc de odihnă pentru Mine? (ἢ ποῖος τόπος τῆς καταπαύσεώς μου)»", pasaj reluat în *Fap.* 7.49. *Ps.* 79.2: „Cel ce șezi pe heruvimi"; *Ps.* 98.1: „Domnul împărățește: să tremure popoarele; șade pe heruvimi". Vezi și *Ps.* 81.1: „Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare"; *Ps.* 131.13-14: „Că a ales Domnul Sionul și l-a ales ca locuință Lui. Aceasta este odihna Mea în veacul veacului". *3 Rg.* 8.30: „să asculți din locul șederii Tale cel din ceruri"; *2 Cron.* 6.41: „Și acum, Doamne Dumnezeule, scoală-Te și vino la locul de odihnă al Tău".

334. „Monadă și unitate" este o expresia care apare și în *Despre numele divine*, I, 4, p. 112.11, unde cele două concepte sunt laude și nume divine: „tearhia este lăudată în mod sacru ca monadă și unitate". „Monadă" (μονάς) și „unitate" (ἑνάς) sunt două concepte platonice care joacă un rol foarte important la Proclus. Henadele (sau unitățile) alcătuiesc un fel de pluralitate specifică unului prim: în timp ce unul prim nu este participabil, henadele sunt participabile, sunt un fel de unități determinate. Ele sunt cele care transmit în mod propriu-zis lucrurilor determinate unitatea principiului, pe care acesta nu o putea transmite în mod direct fără a-și pierde statutul lui transcendent. Monada, în schimb, este definită ca un „principiu care generează o pluralitate proprie" (*Elemente de teologie*, 21.4-5), de pildă, ființa primă, care este o monadă a tuturor ființelor, sau intelectul prim, ca monadă a tuturor intelectelor. În acest sens, chiar și unul absolut este considerat un fel de monadă a tuturor henadelor (*Elemente de teologie*, 21.30-31), dar și o „henadă a henadelor" (*Teologia platonică*, II, 65.12), adică o unitate ultimă a acestora. Vezi PERCZEL (2003), care arată că expresia „monadă și unitate (sau henadă)" ar demonstra o influență din partea lui Origen asupra lui Dionisie. Vezi și *Deut.* 6.4: „Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn" (sau „unul este": εἷς ἐστιν).

335. *Cf. Despre numele divine*, I, 4, p. 113.1.

336. Pasajul acesta face legătura dintre *Despre numele divine* și *Ierarhia cerească*. Motivul pentru care, în *Despre numele divine*, Dumnezeu putea fi lăudat prin toate numele era faptul că el însuși revarsă providența sa peste toate lucrurile și comunică tuturor bunătatea sa. Aici, în schimb, Dionisie explică cum anume se face această comunicare: prin ierarhie, prin faptul că Dumnezeu însuși transmite dispunerii celei mai înalte știința teologică, pe care aceasta o transmite mai departe. Astfel, Dumnezeu poate fi lăudat prin toate lucrurile, pentru că toate lucrurile primesc, în mod ierarhic, știința teologică. Pasajul clarifică, de asemenea, raportul dintre cele două tratate: dacă, în *Despre numele divine*, cele ce se aplicau lui Dumnezeu ca nume, pornind de la iradierea bunătății

lui, erau privite care niște caracteristici generale, care traversau în mod uniform și într-un fel de tăietură orizontală pe toți cei ce receptau această bunătate (ca bine, fie ca ființă, viață, înțelepciune, mișcare etc.), acum, în schimb, transmiterea științei ierarhice (și implicit a bunătății și providenței care însoțește transmiterea științei) este urmărită în mod individual, pe clasele de ființări care o primesc, conform intensității transmiterii științei (dar implicit și a bunătății, ființei, vieții, înțelepciunii), clase care devin pe rând statui sau imagini ale tearhiei, așa cum, în *Despre numele divine*, toate caracteristicile care traversau întreaga realitate deveneau, pe rând, nume divine. De asemenea, trebuie observat că știința teologică pe care au primit-o îngerii din dispunerea cea mai înaltă, precum și iluminarea specifică lor, sunt demonstrate prin „imnurile acestei ierarhii", adică prin profunzimea imnurilor prin care laudă ele pe Dumnezeu, și pe care Dionisie spune că le-a explicat în *Despre imnurile divine*. Imnurile specifice îngerilor arată știința lor tearhică. Altfel spus, imnurile nu sunt decât expresia inițierii într-o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, tot așa cum, la alt nivel, explicația numelor divine pe care o realiza Dionisie în tratatul cu acest nume era tot o inițiere, o transmitere a unei științe ierarhice.

337. „Care cuprinde" (περιδεδραγμένος) este un termen foarte des întâlnit la Grigorie de Nyssa (*Împotriva lui Eunomie*, 2, 1, 365.4), care vorbește despre Dumnezeu ca făcător al tuturor veacurilor și cel ce cuprinde toate ființările (πάσης περιδεδραγμένος τῶν ὄντων); *ibid.*, 3, 1, 11.6.

338. „Coeziune" (συνοχή) sau „păstrare împreună", „conținere împreună". Coeziunea se referă la faptul că Dumnezeu, drept cauză a tuturor lucrurilor, le strânge pe toate la sine, le conține și le ține împreună, în unitate (vezi *Despre numele divine*, X, 1, p. 214.15), numai că această „ținere împreună" are un caracter organic. Nu este vorba doar de faptul că lucrurile compun aceeași realitate, că stau laolaltă, ci interacțiunea lor în această conținere divină este menită să păstreze pe fiecare în ceea ce îi este propriu. În acest sens, tot coeziunea este cea care caracterizează fiecare ființă în parte, făcând-o pe fiecare să adere la ea însăși și să se iubească pe sine (vezi *Despre numele divine*, IV, 10, p. 155.11).

339. Ca și în cazul primei dispuneri îngerești (vezi nota 292), ordinea nivelurilor din a doua dispunere este prezentată în mai multe feluri. În VI, 2, ordinea era: stăpânii, domnii și puteri, pe când aici ordinea este: domnii, stăpânii și puteri, dar explicația lor propriu-zisă se va face în ordinea: domnii, puteri și stăpânii, ordine care va fi păstrată și în capitolul IX, 2 și reluată în *Ierarhia bisericească*, I, 2.

340. Scopul ființelor îngerești și al ierarhiei în general este de a imita pe Dumnezeu, dar, în plus, chiar și numele lor indică modul în care ele imită pe Dumnezeu, proprietatea specifică prin care se realizează această imitare.

341. „Domnie" (κυριότης) este unul dintre numele divine analizate în *Despre numele divine*, XII, 2, p. 224.10-12. Ca nume divin, „domnie" înseamnă „nu numai preeminența față de cele inferioare, ci și desăvârșita posesie a celor frumoase și bune, precum și siguranța cea adevărată și neschimbătoare". Neaplecarea spre cele inferioare este preluată ca o caracteristică specifică domniilor îngerești. În *Despre numele divine*, XII, 2, p. 224.13, Dionisie arată că „domnia vine de la autoritate, de la a fi domn și de la a domni". Prin „domn", Dionisie se referă la Fiul: vezi *Despre numele divine*, I, 5, p. 114.8: „vom fi mereu cu Domnul" (citând *1 Tes*. 4.17), precizând însă că numele divin „Domn" se referă în egală măsură la cele trei ipostasuri ale Treimii (*cf. Despre numele divine*, II, 1, p. 123.11-12). „Domn" sau „Domn al domnilor" este unul dintre numele divine analizat în capitolul XII al aceluiași tratat.

342. „Înălțare neaservită (sau neînrobită)" (ἀδούλωτόν ἀναγωγὴν). Vezi și Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, 3, 8, 49.11, care explică numele domniilor ca neamestecare cu orice aservire (πρὸς τὴν δουλείαν ἄμικτός). Vezi *Rom*. 8.21: „pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii".

343. Vezi Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 34-35: cei ce nu cunosc adevărata frumusețe cad din ceea ce este divin înspre

materia lipsită de prezența divină, până la „marea neasemănării” (expresie preluată de la PLATON, *Omul politic*, 273d 6-e 1), iar această cădere este specifică ființelor tiranice și lipsite de temperanță. Vezi PLATON, *Republica*, 579d-e (unde tiranul este prezentat ca având viața cea mai grea cu putință, o viață de sclav și de om sărac); precum și *Phaidros*, 248e, unde viața tiranului este cea mai degradată cu putință. Pentru Dionisie, de vreme ce prima treaptă a asemănării cu Dumnezeu, anume purificarea, presupune eliberarea de orice neasemănare (vezi III, 3, p. 19.10), orice aplecare spre neasemănare este văzută ca o tiranie, ca o aservire față de o putere tiranică.

344. „Principiul domniei” (κυριαρχία) este un alt termen prin care Dionisie îl desemnează pe Dumnezeu, alături de ἐξουσιαρχία („principiul stăpânirii”), ταξιαρχία („principiul ordinii”), τελεταρχία („principiul desăvârșirii”), ἀγαθαρχία („principiul binelui”). Dacă Dumnezeu este „principiul domniei” (κυριαρχία), domniile îl imită în acest sens, dorind neîncetat acest principiu; ca „principiu al stăpânirii” (ἐξουσιαρχία) este imitat de stăpânii, iar ca „putere” (δύναμις), care este un nume divin, este imitat de puteri. În acest sens, Dionisie spune mai sus că fiecare nume al nivelurilor îngerești indică proprietatea lor de imitare a lui Dumnezeu. Termenul κυριαρχία („principiu al domniei”), ca și toate celelalte cuvinte din această serie, sunt compuse de Dionisie.

345. Dionisie folosește încă un cuvânt compus de la verbul πλάττω („a forma”, „a configura” sau „a plăsmui”): anume διαπλάττω, cu substantivul διάπλασις, care sugerează că simplitatea principiului domniei este aplicată apoi, ca un model, celor de după ea, ființelor îngerești, transmițându-se astfel mai departe, cu singura precizare că îngerii se configurează pe ei înșiși, aplicându-și această domnie. Aceeași sugestie o regăsim în *Despre numele divine*, I, 4: Scripturile „configurează (διαπλαττούσης) simplitatea supra-firească și nefigurată, prin diversitatea simbolurilor”.

346. Joc de cuvinte: τὸ κυρίως ὂν ar însemna „ceea ce există în mod propriu”, dar și „ceea ce există în maniera domniei”.

347. Numele de „putere” (δύναμις) este aplicat și tuturor nivelurilor cerești, în întregime (vezi capitolul XI din *Ierarhia cerească*, care este dedicat acestei probleme). „Putere” este, de asemenea, un nume divin analizat în *Despre numele divine*, VIII. Explicația numelui divin „putere” constă în aceea că Dumnezeu este „cauza oricărei puteri, producând toate lucrurile printr-o putere fermă și nelimitată” (*ibid.*, VIII, 2, p. 201.2-3). TEODORET AL CIRULUI (*Tâlcuirea Psalmilor*, 1988.14-16) explică numele puterilor prin aceea că sunt libere de patimi trupești (δυνάμεις δὲ, ὡς τῶν σωματικῶν παθῶν ἐλευθέρας, καὶ πληροῦν τὰ κελευόμενα δυναμένας).

348. „Puterea supra-ființială și făcătoare de putere” este Dumnezeu. Vezi *Despre numele divine*, VIII, 2-3, p. 201, unde Dumnezeu este lăudat ca „putere”, deoarece „pre-cuprinde în sine și depășește orice putere și deoarece este cauza oricărei puteri” (VIII, 2, p. 210.1-2).

349. „În forma puterii” (δυναμοειδῆ) este singura ocurență a acestui termen compus de Dionisie.

350. „Într-o manieră dătătoare de putere” (δυναμοδότως) este un termen alcătuit de Dionisie, inexistent în alt context.

351. Numele „stăpâniilor” (ἐξουσίαι) are sensul de „autoritate”, „control” sau chiar de „putere” (vezi *In.* 1.12: „le-a dat putere (ἐξουσία) ca să se facă fii ai lui Dumnezeu”). ἐξουσιαρχία („principiul stăpânirii”) nu este amintit de Dionisie decât în acest context.

352. La Dionisie, distincția dintre cele trei niveluri ale unei ierarhii se resoarbe, în cele din urmă, sub o caracteristică comună. Observăm în această ierarhie că cele trei denumiri (domnii, puteri și stăpânii) au aproape aceeași definiție, iar Dionisie însuși spune că acestea din urmă au același rang ca primele două.

353. Dacă, mai sus, tirania era exclusă, în sensul că domniile nu cădeau niciodată sub puterea tiranică a neasemănării cu cele inferioare, aici tirania este exclusă, însă în alt sens, anume pentru că nici măcar ele, puterile îngerești (în acest caz, stăpâniile), nu exercită o activitate tiranică asupra nivelurilor subordonate lor.

354. „Nestăpânit" (ἀκρατήτως), sau care nu poate fi supus de altceva.

355. „Cu o strălucire secundă" (δευτεροφανῶς) este un cuvânt alcătuit de Dionisie. Vezi și *Ierarhia cerească*, XV, 6, p. 56.10. Dionisie compune o serie de cuvinte pornind de la cuvântul φανός, „strălucitor". Astfel, αὐτοφανής („care strălucește sau se arată de la sine": *Ierarhia cerească*, VIII, 2, p. 34.6) se referă la manifestările divine ce se arată în mod direct, fără intermediar. πρωτοφανής („care strălucește sau se arată în mod primordial": *Ierarhia cerească*, X, 1, p. 40.6) se referă la darul primordial de lumină, care vine de la tearhie și este primit de prima dispunere îngerească. δευτεροφανῶς („care are o strălucire secundă") se referă la darul secund de lumină, cel care vine de la prima dispunere îngerească înspre cea de-a doua. τριφανής („în trei străluciri sau arătări": *Ierarhia cerească*, VII, 2, p. 29.9) este aplicat frumosului principial și supra-ființial, care are caracter trinitar.

356. Ceea ce este interesant la Dionisie în acest capitol este felul în care pune în relație numele celor trei niveluri îngerești din dispunerea intermediară, cu numele divine corespunzătoare. Imitarea lui Dumnezeu, care este scopul general al ierarhiei, se realizează astfel încă din numele atribuite îngerilor, prin simplul fapt că tot ceea ce sugerează fiecare dintre cele trei nume este deja prezent, sub o formă principială, în Dumnezeu, și este deja un nume divin sau un mod în care Dumnezeu poate fi lăudat. Astfel, „domniile" corespund „principiului domniei", „puterile" corespund „puterii" ca nume divin, iar „stăpâniile" corespund „principiului stăpâniei". Caracteristica principală, comună celor trei niveluri (domnii, puteri și stăpânii) este aceea a libertății față de orice fel de inferioritate sau de aplecare spre inferior, precum și faptul că ei transmit iluminarea pe care au primit-o (o „strălucire secundă"), fără a tiraniza pe cele inferioare, ci, din contră, respectând libertatea celor cărora le transmit iluminarea.

357. *Is.* 6.2-3: „Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau. Și strigau unul către altul, zicând: «Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!»". La Isaia, este vorba mai degrabă de un strigăt comun, al tuturor Serafimilor, unii către alții, strigătul rămânând la același nivel al Serafimilor, fără a implica o aplecare spre un nivel subordonat. În schimb, Dionisie interpretează acest strigăt al Serafimilor unii către alții ca o trecere a ceea ce spune un înger în auzul celuilalt. Mai jos (X, 2), pornind de la același pasaj, Dionisie arată că, chiar și între Serafimi, există puteri prime, intermediare și ultime, astfel că cei de pe o poziție mai înaltă strigă spre ceilalți. Tocmai această trecere treptată și structurată a spunerii de la un înger la altul dă sensul ierarhiei ca transmitere. Totuși, el arată că trecerea de la un înger în auzul altuia este doar un simbol al procesului desăvârșirii, adică sugerează rolul de desăvârșitori pe care îl au îngerii, faptul că ei transmit desăvârșirea primită de la Dumnezeu. Îngerii anunță, transmit: mai întâi între ei, apoi oamenilor. Vezi și *Apoc.* 5.2: „Și am văzut un înger puternic, care striga cu glas mare"; 5.11: „și am auzit glas de îngeri mulți, [...] zicând cu glas mare"; 7.2: „Îngerul a strigat cu glas puternic către cei patru îngeri". Vezi și *Ierarhia cerească*, X, 2, p. 40.20.

358. Paradoxul desăvârșirii (τελειότης) face ca ea să fie deja împlinită (sau desăvârșită: ἐπιτελουμένη) la începutul procesului efectiv de desăvârșire (τελείωσις), de transmitere a desăvârșirii, adică în primul moment al receptării ei directe de la Dumnezeu, iar apoi, pe măsură ce ea este realizată (adică inițierea se transmite de la un înger la altul), desăvârșirea se realizează, dar se și diminuează ca intensitate. Mai precis, ceea ce se diminuează este acel stadiu complet al desăvârșirii (τελειότης) transmise de Dumnezeu, care este anterior desăvârșirii (προτέλειος). În schimb, ceea ce se realizează prin această transmitere este un act sau un proces de desăvârșire (τελείωσις) care, deși este resimțit din ce în ce mai slab, parcurge întreaga realitate, integrând-o în prezența divină. Astfel, desăvârșirea are două sensuri: unul care precedă procesul desăvârșirii și care, întocmai ca iluminarea primordială, este deja completă, deja împlinită și deplină (τελειότης), dar și un al doilea sens, care constă în procesul de aducere la desăvârșire (τελείωσις) și care se

realizează prin purificare și luminare, dar care, deși constă în primirea desăvârșirii inițiale și totale, devine din ce în ce mai slabă, pe măsura acestei primiri și transmiteri a ei. Dionisie urmează aici schema clasică, neoplatonică, a realității care deține o unitate din ce în ce mai slabă, pe măsură ce se depărtează de principiul ei. Totuși, spre deosebire de neoplatonism, această slăbire și pierdere a unității primare nu este o simplă degradare, ci capătă sensul aducerii realității spre desăvârșire, chiar dacă aducerea însăși implică ideea că desăvârșirea spre care se merge era inevitabil mult mai mare, completă, perfectă, pe când cel adus la desăvârșire primește un grad ulterior și mai slab de desăvârșire. Altfel spus, realitatea scade treptat în intensitatea desăvârșirii, tocmai pentru că, în cadrul ei, este prezentă intenția desăvârșirii ei ierarhice, deci tocmai pentru că în ea acționează desăvârșirea, ca proces activ de a aduce la desăvârșire. În *Teologia mistică*, II, discursul se multiplică, pe măsură ce ne depărtăm de principiu, pe când apropierea de principiu este însoțită de o strângere și apoi suprimare a discursului în tăcere. În același fel, aici, transmiterea inițierii slăbește, de fapt, conținutul ei, mesajul propriu-zis, pe când îngerii, la nivelul cel mai înalt al apropierii lor de Dumnezeu, nu sunt decât niște „vestitori ai tăcerii din sanctuar" (*Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.8).

359. „Care strălucesc de la sine" sau care se arată, se revelează în mod direct (αὐτοφανεῖς). Este singura apariție a acestui termen la Dionisie. Sursa lui este neoplatonică, *cf.* Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, 1, 12.4 (care se referă la faptul că rezultatul invocării zeilor nu este forțat de invocarea însăși, ci se arată de la sine); 2, 4.42 (despre manifestările supra-naturale ale zeilor, care se arată de la sine, strălucind mai puternic decât adevărul însuși, în timp ce imaginile arhanghelilor se arată ca adevărate și perfecte: ἀληθινὰ καὶ τέλεια, iar cele ale îngerilor sunt mai slabe în privința puterii de a cunoaște). La Proclus, αὐτοφάνεια este revelația directă a lucrurilor divine, nemediată de simboluri și de interpretări ale simbolurilor. Proclus dă exemplu viziunea directă pe care a avut-o Er (personaj amintit de Platon în *Republica*, 614, b4); *cf.* *Comentariul la Republica*, II, 124.19. Cunoașterea intelectivă este cea care se revelează de la sine (*Comentariul la Republica*, II, 107.29). Vezi și *Teologia platonică*, IV, 77.6; *Comentariul la Timaios*, 1, 302.3; 3, 20.24.

360. Altfel spus, acest principiu, conform căruia cei mai inițiați transmit inițierea celor subordonate, se aplică nu numai în cadrul ierarhiei cerești, între diversele niveluri îngerești, ci și între ierarhia cerească și cea bisericească. Pentru cea bisericească, îngerii sunt purificatori, luminători, desăvârșitori.

361. Este un principiu pe care îl formulează și Proclus în *Elemente de teologie*, 128: realitățile mai apropiate de o henadă (adică de un zeu) participă la aceasta în mod direct, iar cele mai depărtate participă prin mai mulți intermediari. Vezi și *Elemente de teologie*, 132 și 140. Totuși, rațiunea acestui regim de intermediari este diferită la Proclus: un termen mai îndepărtat de o henadă este mai avansat în pluralitate, de aceea nu poate participa direct la unitatea deplină a henadei, ci trebuie să participe la o unitate imediat anterioară lui. La Dionisie, în schimb, participarea prin intermediari are sensul transmiterii iluminării: fiecare nivel îngeresc transmite iluminarea sa celui succesiv, ceea ce înseamnă că între nivelurile realității se leagă un fel de intenționalitate generalizată: fiecare nivel este obiectul activității și transmiterii celorlalte niveluri anterioare, iar ierarhia în ansamblul ei realizează procesul de desăvârșire în mod unitar, pentru că iluminările trimise de diversele niveluri sunt, în cele din urmă, iluminarea unică a principiului.

362. Sau „l-a educat" (παιδεύσασα), însă în sensul aplicării unei pedepse. Vezi *Lc.* 23.16.

363. *Ierarhia cerească*, V, p. 25.3.

364. *Zah.* 1.12-13: „Și a răspuns îngerul Domnului și a zis: «Doamne Savaot, până când vei întârzia să arăți milă Ierusalimului și cetăților lui Iuda, pe care le faci să simtă mânia Ta de șaptezeci de ani?». Și îngerului care vorbea cu mine Domnul i-a răspuns cu cuvinte de mângâiere".

365. *Zah.* 2.7-8: „Și iată că s-a arătat îngerul care grăia cu mine și alt înger a ieșit în întâmpinarea lui. Și i-a grăit, zicând: «Aleargă și spune tânărului acestuia: Ierusalimul va fi locuit

ca un oraș deschis, atât de mare va fi mulțimea de oameni și de dobitoace înăuntrul lui»".

366. *Ez.* 10.18: „Atunci slava Domnului s-a dus de la prag și s-a așezat pe heruvimi".

367. *Ez.* 9.3-4: „Atunci slava Dumnezeului lui Israel s-a pogorât de pe heruvimul pe care se afla la pragul casei. Și a chemat Domnul pe omul cel îmbrăcat în haină de in, care avea la brâu unelte de scris, și i-a zis Domnul". În original, textul spune: „iar un bărbat dintre ei, înveșmântat până la pământ, și având centură de safir peste șoldul său" (καὶ εἷς ἀνὴρ ἐν μέσῳ αὐτῶν ἐνδεδυκὼς ποδήρη, καὶ ζώνη σαπφείρου ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ).

368. *Ez.* 9.2: „Și iată, dinspre poarta de sus, care dă spre miazănoapte, veneau șase bărbați, având fiecare în mână unealta sa ucigătoare", în original: „și fiecare avea secure în mâna lui" (καὶ ἑκάστου πέλυξ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ).

369. *Ez.* 9.4: „Și i-a zis Domnul: «Treci prin mijlocul cetății, prin Ierusalim, și însemnează cu semnul pe frunte pe oamenii care gem și care plâng din cauza multor ticăloșii care se săvârșesc în mijlocul lui»". 9.5: „Iar celorlalți le-a zis în auzul meu: «Mergeți după el prin cetate și loviți! Să nu aveți nici o milă și ochiul vostru să fie necruțător!»".

370. *Ez.* 9.6.

371. *Dan.* 9.23: „Când tu ai început să te rogi, poruncă mi-a fost dată", în original: ἐν ἀρχῇ τῆς δεήσεώς σου ἐξῆλθεν λόγος („la începutul rugăciunii tale, a ieșit cuvânt").

372. *Ez.* 10.2: „Și a zis Domnul către omul cel îmbrăcat în haina de in: «Intră între roțile cele de sub heruvimi și umple-ți pumnii de cărbuni aprinși, pe care-I vei lua dintre heruvimi, și-i aruncă asupra cetății!» Și el a intrat acolo înaintea ochilor mei".

373. *Ez.* 10.7: „Atunci unul din heruvimi și-a întins mâna în focul cel dintre heruvimi, a luat și a dat în pumni celui îmbrăcat în haină de in, iar el, luându-l, a ieșit".

374. *Dan.* 8.15-16: „iată că atunci a stat cineva înaintea mea cu chip de om. Atunci am auzit un glas de om deasupra fluviului Ulai, glas care striga și spunea: Gavriile, tâlcuiește celui de acolo vedenia".

375. Vezi *Ef.* 1.21, 3.10; *Col.* 1.16. În *Ef.* 6.12 și *Col.* 2.15, începătoriile sunt amintite ca puteri ostile.

376. *1 Tes.* 4.16; *Iuda* 1.9.

377. „Începătorii" (ἀρχαί). Dionisie joacă pe tripla sugestie a cuvântului: început, principiu, conducere. În consecință, începătoriile imită pe Dumnezeu în trei feluri. Ele încep dispunerea din care fac parte, o conduc și preiau, astfel, imaginea principiului supra-principial, la un alt nivel.

378. Singura ocurență a acestui termen compus de Dionisie: ἀρχοποιὸν, „făcător al principiului" sau „producător de principiu".

379. Observăm că, deși începătoriile sunt pe al șaptelea nivel îngeresc, numărând de la tronuri în jos, totuși, Dionisie le atribuie un rol conducător, principial, de început, iar aceasta se explică prin faptul că începătoriile deschid a treia dispunere îngerească, cea care are rolul de a conduce în mod concret ierarhia bisericească, acesta fiind scopul propriu-zis al întregii ierarhii.

380. Arhanghelii se aseamănă cu începătoriile chiar și la nivel lexical, termenii care îi denumesc fiind formați de la cuvântul ἀρχή, „conducere" sau „principiu". Numele arhanghelilor (ἀρχάγγελοι) pare a fi un cuvânt compus din cel al începătoriilor (ἀρχαί) și cel al îngerilor (ἄγγελοι).

381. Ierarhia surprinde aspectul activ al procesului de inițiere ce se desfășoară prin aceste trei niveluri îngerești (începătorii, arhangheli și îngeri), în timp ce dispunerea surprinde mai degrabă structura ontologică pe care o compun ele. Roques (1954a), p. 56, sugerează că „dispoziție" și „ierarhie" ar fi sinonime aici.

382. „Acestora" se referă atât la începătorii, cât și la arhangheli. Există o singură ierarhie în care sunt cuprinși „aceștia" (adică începătoriile și arhanghelii), respectiv îngerii.

383. Vezi Proclus, *Elemente de teologie*, 132: orice ordine divină este legată prin termeni intermediari, care unesc extremele, având comuniune de natură cu termenii superiori și asigurând procesiunea acestora spre cei inferiori.

384. Din nou, Dionisie folosește similaritatea între începătorii (ἀρχαί) și principiu (ἀρχή), similaritate care se resimte și la

nivelul arhanghelilor, care sunt un fel de îngeri începători: ἀρχάγγελοι.

385. „Ordinea interpreților" (τῆς ὑποφητικῆς τάξεως) este, în primul rând, ordinea îngerilor, căci aceștia au „proprietatea interpretativă" (*Ierarhia cerească*, XII, 2, p. 43.10), ei sunt cei care anunță oamenilor mesajul divin. Din această ordine fac parte și teologii, cei „înțelepți în cele dumnezeiești" (*Ierarhia cerească*, II, 5, p. 15.22), precum și ierarhii, care sunt „interpreți ai dreptății tearhice" (*Ierarhia bisericească*, VII, 7, p. 128.5), motiv pentru care orice ierarh poate fi numit „înger" (*Ierarhia cerească*, XII, 2, p. 43.9-10). Mai jos (XIII, 1), profetul Isaia este desemnat ca „interpret". În *Scrisoarea VIII*, 1.72, p. 176.6, se arată că, după ierarhi, preoții au această capacitate de a interpreta judecățile divine. Așadar, ordinea interpreților este alcătuită din îngeri și teologi: profeți, autori biblici, ierarhi, preoți.

386. Mai precis, îngerii „încheie în mod împlinitor" (συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσιν) ierarhia cerească. Deși tronurile, Serafimii și Heruvimii sunt cei mai înalți și cei mai apropiați de tearhie, împlinirea ierarhiei se atinge la nivelul cel mai de jos, cel al îngerilor, care aduc inițierea la nivelul nostru, al ierarhiei bisericești. Nu înseamnă că îngerii capătă rolul cel mai important, ci că, prin ei, ierarhia ca întreg împlinește activitatea sa de intermediere și de inițiere.

387. Vestirea îngerească este surprinsă și în *Despre numele divine*, IV, 2, p. 148.5: „faptul de a fi mesageri, ca niște vestitori ai tăcerii dumnezeiești".

388. περικόσμιος, „lumesc" sau „din lume", spre deosebire de îngeri, care sunt „intelecte supra-lumești" (vezi *Despre numele divine*, IV, 1, p. 144.11).

389. πρωτοταγῶς este un termen alcătuit de Dionisie, cu sensul: „așezat în prima linie" sau „ordonat în mod primordial".

390. κρυφιοειδῶς („în mod ascund" sau „în maniera ascunderii"). Termen alcătuit de Dionisie, pe care îl folosește și cu forma lui de comparativ: κρυφιοειδέστερον; vezi, mai jos, IX, 2, p. 37.8.

391. Altfel spus, fiecare nivel acționează prin intermediul celor succesive, dar ultimul nivel (cel al îngerilor propriu-ziși) acționează prin intermediul celor de deasupra lor, de la care primesc iluminarea pe care o vor da oamenilor. Există deci în ierarhie o dublă dependență: atât în sus, față de nivelurile superioare, cât și în jos, față de cele inferioare.

392. Ordinea ierarhică are două roluri: descrie felul în care se produce procesiunea realității de la principiu, anume ca o desfășurare și dezvăluire a revelației, a inițierii transmise prin îngeri, dar și invers: această desfășurare are scopul ultim al întoarcerii sau conversiunii întregii realități spre Dumnezeu, tocmai prin primirea inițierii. Acesta este primul context din *Ierarhia cerească* în care procesiunea (πρόοδος) și întoarcerea (ἐπιστροφή) sunt menționate împreună. Deși tratatul nu insistă în mod special asupra lor, cele două concepte au o importanță capitală în gândirea lui Dionisie. Împreună cu un al treilea concept (acela de „rămânere", μονή), ele descriu felul în care realitatea – pornind de la un prim moment în care toate sunt cuprinse și rămân în Dumnezeu – se desfășoară până la maximumul dezvoltării ei plurale, deși în același timp există în ea o tendință constantă, implicită în însăși această desfășurare, de a recuprinde și de a se reîntoarce la simplitatea originară a principiului ei unitar. Vezi, de pildă, *Despre numele divine*, V, 1, p. 180.12-13, unde Dionisie precizează că scopul tratatului este tocmai de a lăuda procesiunea principiului, sau IV, 14, p. 160.9-11, unde numele „iubire" este explicat prin aceea că Dumnezeu este o procesiune care intră în ființări, apoi se întoarce la el. În contextul de față, îngerii (prin cea de-a treia dispunere a ierarhiei cerești) au rolul de a întoarce ierarhia bisericească spre Dumnezeu, însă Dionisie observă că întoarcerea este strict legată de procesiune și, mai precis, ea se realizează chiar prin procesiune, adică prin această trimitere, prin intermediul îngerilor, a luminii dumnezeiești ce coboară până la nivelul din urmă al realității.

393. *Dan.* 10.13: „Mihail, cel dintâi dintre îngerii păzitori" (εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων). Vezi și *Dan.* 10.21 și 12.1: „Mihail, marele voievod (ὁ ἄρχων ὁ μέγας) care ocrotește pe fiii poporului tău".

394. *Deut.* 32.8: „Cel Preaînalt a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu". *Dan.* 10,13 („îngerul păzitor al Persiei"), *Dan.* 10.20 („îngerul păzitor al Greciei").
395. Vezi și PLATON, *Republica*, 617e: fiecare suflet deține virtutea pe măsura dorinței sale, alegerea fiind mereu doar a sa, fără ca zeul să fie responsabil de această alegere. Vezi și PROCLUS, *Comentariul la Alcibiade*, p. 143, care se referă la acest pasaj. PLOTIN, *Enneade*, V, 1,1.1-22, spune că sufletul a părăsit pe Dumnezeu Tatăl din cauza îndrăznelii sale și a dorinței de a fi independent.
396. *Os.* 4.6: „Poporul Meu va pieri, pentru că nu mai cunoaște pe Domnul (în original: „pentru că nu mai are cunoaștere", ὡς οὐκ ἔχων γνῶσιν). Și pentru că tu ai trecut cu vederea cunoașterea Domnului (mai precis: „tu ai respins cunoașterea", ὅτι σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώσω), Eu te voi da la o parte din preoția Mea".
397. „După inima ta" sau „în urma inimii tale" (ὀπίσω τῆς καρδίας σου). *Ier.* 7.24: „Dar ei n-au ascultat glasul Meu și nu și-au plecat urechea lor, ci au trăit după pofta și îndărătnicia inimii lor rele și s-au întors cu spatele (εἰς τὰ ὄπισθεν) către Mine, iar nu cu fața". Vezi și *Ier.* 3.17: „și nu se vor mai purta după îndărătnicia inimii lor (ὀπίσω τῶν ἐνθυμημάτων τῆς καρδίας) celei rele".
398. Neasemănarea dintre vederile inteligibile, respectiv dintre acestea și luminile dumnezeiești pe care le primesc face ca unele lucruri să participe mai puțin, iar altele deloc. În *Despre numele divine*, IV, 4, p. 147.15-18, Dionisie face o analogie cu lumina soarelui, care ajunge la toate lucrurile, chiar dacă unele sunt incapabile să participe la ea. Vezi și *Ierarhia cerească*, XIII, 3, p. 45.4-7, despre tipurile de participare ale materiilor la lumina solară. PLOTIN (*Enneade*, VI, 4, 11) explică faptul că ființa este prezentă pretutindeni, însă numai pentru cel care este capabil să o recepteze. PROCLUS (*Elemente de teologie*, 140 și 142) vorbește despre faptul că zeii sunt prezenți în toate lucrurile la fel, chiar dacă lucrurile nu sunt prezente în mod egal față de ei. Vezi și *Comentariul la Alcibiade*, 122, 18-19, despre cauzele inteligibile, care sunt mereu prezente.

399. Pentru părtășiile „slabe sau strălucitoare" (ἀμυδρὰς ἢ φανὰς), *cf.* PLATON, *Phaidros*, 250b 3, care vorbește despre faptul că, în lumea sublunară, doar unele suflete sunt capabile să își aducă aminte – deși prin slabe mijloace (δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων) – de ceea ce au văzut în lumea inteligibilă. Strălucirea celor văzute acolo nu se mai păstrează în asemănările din lumea sensibilă (φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν).
400. „Supra-simplificat" (ὑπερηπλωμένος) este termenul prin care IAMBLICHOS (*Misteriile egiptenilor*, 7, 2.33) descrie zeul, stând în el însuși, dincolo de toate, iar PROCLUS (*Elemente de teologie*, 154.11) se referă la realitatea care este în contact cu principiul prim și care stă în sine însăși, transcendentă.
401. PLATON, *Banchetul*, 210d 6, vorbește despre „marea cea mare a frumuseții" (τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ), pe care, văzând-o, sufletul dă naștere contemplării, într-o generoasă iubire de înțelepciune (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ).
402. „Principiul unic al tuturor lucrurilor" (μία δὲ πάντων ἀρχὴ) este expresia prin care neoplatonicii indică binele de dincolo de ființă: vezi, de pildă, SIRIANUS, *Comentariul la Metafizica*, 153.4; PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 39.13; DAMASCIUS, *Despre primele principii*, I, 1.4; *Comentariul la Philebos*, 238.1. Vezi și *Deut.* 6.4 („Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn"); *1 Cor.* 8.6 („pentru noi, este un singur Dumnezeu"); *Ef.* 4.6 („Un Dumnezeu și Tatăl tuturor"), referințe care joacă un rol important în *Despre numele divine*, în contextul discutării numelui divin de „unu".
403. „Cel ce este cu adevărat" (τοῦ ὄντως ὄντος) este expresia ce descrie pe Dumnezeu ca „ființă" (*cf. Despre numele divine*, V, 1, p. 180.8). Aceasta este și definiția ființei la PLATON, *Sofistul*, 240b 3: ceea ce este în mod veritabil, sau cu adevărat.
404. *Gen.* 14.18: „Melchisedec acesta era preotul Dumnezeului celui Preaînalt", *Ps.* 110.4; *Evr.* 7.1.
405. CLEMENT ALEXANDRINUL (*Stromate*, 7, 1, 2, 2.1) arată că adevărata evlavie, demnă de Dumnezeu, aparține celui ce este iubit de Dumnezeu și iubitor de Dumnezeu (θεοφιλὲς καὶ φιλόθεον).

406. Dionisie se întoarce aici spre Timotei, cel căruia îi este adresată scrierea.
407. *Gen.* 41.1-24.
408. *Dan.* 2; 4.
409. *Dan.* 2.19; 4.16; *Gen.* 41.16.
410. Pentru „providența unică" (μία πρόνοια), vezi și PLOTIN, *Enneade*, III, 3, 5.15. Proclus invocă, de asemenea, providența unică ce pătrunde în toate părțile universului și le ordonează: *Comentariul la Republica*, II, 101.7; *Comentariul la Timaios*, 1, 136.14; 1, 262.18.
411. *Dan.* 10.13: „îngerul păzitor al Persiei mi-a stat împotrivă douăzeci și una de zile"; 10.20: „îngerul păzitor al Greciei".
412. *Deut.* 32.8-9: „Când Cel Preaînalt a împărțit moștenire popoarelor, când a împărțit pe fiii lui Adam, atunci a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu. Iar partea Domnului este poporul lui Iacov, Israel e partea lui de moștenire". Vezi și *Ps.* 95.5; *Is.* 36.18; *Ier.* 10.8, pentru „dumnezeii neamurilor".
413. GRIGORIE DE NAZIANZ (*Cuvântări*, 28, 31.25-26) vorbește despre faptul că fiecare înger guvernează asupra unei părți sau alteia a pământului.
414. Nu Dumnezeu îl alege pe Israel la sorți, ci doar Israel, dintre toate popoarele, îl alege pe Dumnezeu, pentru că îi urmează lui. *Cf.* PLOTIN, *Enneade*, III, 4, 3 (fiecare suflet își alege singur principiul sub care va trăi); PLATON, *Republica*, 617 d-e (alegerea unei vieți virtuoase sau nevirtuoase aparține întotdeauna sufletului, iar zeul nu are nici o responsabilitate și nici o vină în acest sens); *Phaidros*, 247a 6-7 (fiecare suflet alege să urmeze zeului care i se potrivește mai bine).
415. *Deut.* 32.8-9.
416. *Dan.* 10,13; 10.20; 12.1.
417. Este vorba de iluminarea ce vine direct de la principiul desăvârșirii, fără nici un fel de intermediar. Toată iluminarea vine de la Dumnezeu și, în acest sens, toată iluminarea aparține principiului desăvârșirii (τελεταρχική), totuși, numai îngerii din prima dispunere o primesc în mod direct.
418. Vezi nota 290.

419. Darul de lumină al tearhiei este revărsat în toată realitatea, însă, în prima dispunere îngerească, el se revarsă mai mult decât în celelalte niveluri îngerești și, apoi, umane, deoarece această dispunere are capacitatea de a primi darul în mod direct.
420. Dumnezeu este atât principiu al oricărei bune rânduiri, cât și margine a bunei rânduiri.
421. „Armonia divină" (θεία ἁρμονία) este o expresie din PLATON, *Timaios*, 80b 7: îmbinarea sunetelor este o imitare a armoniei divine. Vezi și PROCLUS, *Comentariul la Republica*, I, 59.1 („frumosul nevăzut al armoniei divine"). IAMBLICHOS (*Misteriile egiptenilor*, 3, 7.29) vorbește despre armonia divină în care se desfășoară divinația, deoarece aceasta este împlinită doar de zeu, fără intervenția sufletului sau trupului uman, și care poate fi tulburată când sufletul preia inițiativa. Inspirația ce vine de la zei are o anumită legătură cu armonia divină, cea pe care sufletul uman a auzit-o, înainte de a se naște în trup. Anumite sunete poartă încă o legătură cu această armonie și pot provoca prezența divină să se arate (*ibid.*, 3, 9). Pentru Dionisie, în schimb, armonia divină nu este rezervată spațiului divin, ci este una în care este cuprinsă întreaga realitate. Armonia divină caracterizează modul în care se transmite darul de lumină, tuturor nivelurilor ierarhice. Armonia divină se resimte, de fapt, în cadrul ierarhiei, atât al celei îngerești, cât și al celei umane.
422. Tocmai de aceea, toate intelectele cerești sunt numite „îngeri", adică vestitori sau mesageri, deși, în mod propriu, numai puterile cerești care intră în contact cu ierarhia bisericească poartă acest nume. Problema va fi discutată explicit în capitolul XI.
423. În mod paradoxal, armonia – care mai înainte era numită „armonie divină" – este și „mai presus de ființă", dar este și „a tuturor lucrurilor" (ἡ πάντων ὑπερούσιος ἁρμονία). Este mai presus de ființă, deoarece este imprimată de Dumnezeu, care este principiu al ordinii, dar ea este, în același timp, armonie a tuturor lucrurilor, pentru că Dumnezeu o imprimă asupra realității, pe care el o cauzează și o produce în mod ordonat și ierarhic.

424. Vezi, mai sus, IV, 3, nota 245.
425. *Is.* 6.3. Nu numai ierarhia este împărțită în trei părți, adică în trei dispuneri (primă, intermediară și medie), ci și fiecare dispunere este triadică, împărțită în trei niveluri sau în trei tipuri de îngeri, dar chiar și fiecare clasă de îngeri este împărțită în trei puteri: prime, intermediare și ultime. În cele din urmă, chiar și fiecare intelect (ceresc, dar și uman) are o astfel de împărțire triadică (vezi X, 3).
426. Vezi Platon, *Republica*, 436-439, despre cele trei părți ale sufletului (apetentă, pasională, rațională). Pentru Plotin (*Enneade*, IV, 8, 3.8-15), intelectul este triadic: obiect al gândirii (inteligibil: νοητός), agent al gândirii (intelectiv: νοερός) și act al gândirii (νόησις). Vezi și Proclus, *Teologia platonică*, IV, 15.9-12 (intelectul este împărțit în trei niveluri: inteligibil, inteligibil și intelectiv, intelectiv); *Elemente de teologie*, 169 (în orice intelect distingem actul gândirii, cel ce gândește și cel ce este gândit, dar acestea trebuie văzute, în același timp, ca identificate); *Comentariul la Timaios*, 1, 234.28. Vezi și Dionisie, *Ierarhia cerească*, XI, 2, p. 42.1-2, unde fiecare intelect ceresc este prezentat ca triadic, fiind alcătuit din ființă, putere și act.
427. Dumnezeu este desăvârșit în sine, pentru că este anterior desăvârșirii, adică desăvârșirea lui nu se obține în urma unui proces propriu-zis de desăvârșire. De aici decurge paradoxul expus în *Despre numele divine*, II 10: dumnezeirea Fiului „este desăvârșită în cei nedesăvârșiți, ca principiu al desăvârșirii, dar este și nedesăvârșită în cei desăvârșiți, ca supra-desăvârșită și înaintea desăvârșirii". Altfel spus, față de toți cei ce se desăvârșesc, dumnezeirea este desăvârșirea însăși și principiu al desăvârșirii, în schimb, pentru cei desăvârșiți, adică pentru cei care au ajuns deja la desăvârșire printr-un proces, dumnezeirea este mai presus de desăvârșire și, în acest sens, este nedesăvârșită, pentru că ea nu a parcurs un astfel de proces de desăvârșire. În schimb, orice altceva, în afară de Dumnezeu, obține desăvârșirea trecând printr-un proces de desăvârșire. De aceea, orice alt lucru deține desăvârșirea într-un anumit grad, dar, în același timp, desăvârșirea totală îi lipsește. „Cel desăvârșit" este un nume divin (vezi *Despre numele divine*, XIII, 1) și nu poate fi aplicat în mod deplin decât lui Dumnezeu.

428. Vezi, de pildă, *Ps.* 23.10: „Domnul puterilor"; 45.7-11; 79.5; 102.21: „Binecuvântați pe Domnul toate puterile Lui"; 148.2: „Lăudați-L pe El toți îngerii Lui, lăudați-L pe El toate puterile Lui".
429. Analogia cu numele „îngeri" atribuit tuturor ființelor cerești nu se susține, deoarece, în acest caz, ar trebui ca numai cele de dinaintea puterilor să fie numite puteri, dar nu și invers, adică cele inferioare puterilor propriu-zise să nu poată fi numite puteri. Astfel, Serafimii sunt numiți îngeri pentru că dețin și iluminările specifice îngerilor, dar îngerii nu sunt numiți Serafimi, pentru că îi depășesc prin iluminarea lor.
430. Vezi Plotin, *Enneade*, II.3.15.21-22 (sufletul este descris ca o ființă care are puterile și activitățile sale proprii). Pasajul de față corespunde cu propoziția 162 din Proclus, *Elemente de teologie* (orice intelect are „ființa, puterea și activitatea sa": τήν τε οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν); vezi și *Teologia platonică*, I, 93.15 (chiar și intelectul cel mai înalt are – într-o deplină identitate – ființa, puterile și activitățile sale); I, 102.12-14 (în jurul principiului, toate lucrurile își dispun ființele, puterile și activitățile lor: τάς τε οὐσίας καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας). La Proclus, puterea fiecărei cauze era diferită în privința conținutului ei (de pildă, ființa era o cauză mai puternică decât viața); în plus, cauza cu o putere mai mare, adică cea care era resimțită asupra unui număr mai mare de efecte, acționează prima, înaintea celei mai restrânse ca efect, și devine un fel de suport pentru ca o cauză ulterioară să poată acționa (*Elemente de teologie*, 71.12-14). La Dionisie, această diferențiere nu mai există. Puterea intelectelor cerești este de același fel pentru toate, ea nu constă într-un aspect de ordin ontologic (ființă, viață etc.), pe care aceste intelecte le-ar imprima asupra nivelurilor ulterioare. De fapt, intelectele divine nu sunt cauze propriu-zise, de aceea puterea lor nu este de ordin cauzal, ci de ordinul desăvârșitor și conversiv: puterea lor, precum și activitatea lor principală constau în faptul că înalță nivelurile ulterioare și le întorc spre Dumnezeu. Puterea lor este descrisă în mai

multe contexte din *Despre numele divine*: ea se referă în general la „puterile de înălțare a celor subordonate înspre cele superioare" (IV, 2, p. 144.19-20), la „puterea de a vedea binele" (IV, 23, p. 172.6) sau la puterea de a vedea „în ansamblu intelecțiile dumnezeiești" (VII, 2, p. 195.9). Puterile cerești – în acest sens general – sunt descrise în *Despre numele divine*, unde capacitatea lor principală constă în „fermitatea și nediminuata lor dorire a binelui" (VIII, 4, p. 202.2). Activitatea specifică lor, corespunzătoare capacității lor, se referă la faptul că se implică în înălțarea nivelurilor inferioare, spre Dumnezeu.

431. Altfel spus, toți îngerii sunt numiți „puteri cerești", datorită faptului că în fiecare putem distinge ființa, puterea și actul propriu. Tot din același motiv îi numim pe toți îngerii „ființe cerești". La limită, am putea să îi numim și „acte sau activități cerești", conform acestui argument. În *Despre numele divine*, VIII, 3, Dionisie arată că orice lucru care există are și o putere specifică, fără de care nici nu ar putea exista. În acest sens, orice lucru este o putere, iar îngerii nu sunt decât puteri cerești, supra-lumești.

432. Vezi *Ierarhia cerească*, V, 1, p. 25.9-11.

433. Aceeași lege a transmiterii proporționale a iluminării este formulată de Proclus în *Elemente de teologie*, 145: în fiecare serie de ființări, caracterul propriu puterilor divine ce o compun este proiectat ca o iluminare în toată seria.

434. *Mal.* 2.7: „buzele preotului (ἱερεύς) vor păzi știința și din gura lui se va cere învățătura, căci el este solul Domnului Savaot" (ἄγγελος κυρίου παντοκράτορός). *Gal.* 4.14: „Și voi nu ați disprețuit încercarea mea, [...] ci m-ați primit ca pe un înger al lui Dumnezeu". Vezi și *Ierarhia bisericească*, VII, 7, p. 127.16-18, unde Dionisie citează textul din *Mal.* 2.7. „Ierarhul nostru" se referă la treapta cea mai înaltă a ierarhiei bisericești, care are funcția de a desăvârși, fiind urmat de preoți, cu funcția de a lumina, respectiv de slujitorii cu rol purificator (*Ierarhia bisericească*, V, 7).

435. În felul acesta, toate nivelurile ierarhiei posedă aceleași capacități, dar ceea ce diferă este intensitatea lor, iar această diferență permite ca între nivelurile realității să se instituie un flux constant: cele mai apropiate de dumnezeire transmit celor inferioare din prea-plinul lor.

436. Iamblichos (*Misteriile egiptenilor*, 2, 69.6-9) arată că, prin iluminarea trimisă de zeu, sufletul uman se poate ridica chiar și până la treapta îngerilor. Pentru Dionisie, această ridicare nu este un eveniment izolat sau ieșit din comun, ci întreaga ierarhie bisericească participă, într-un fel sau altul, la înțelepciunea și la cunoașterea la care participă și îngerii.

437. *Despre numele divine*, XII, 4, p. 226.1-2: „Iar Scripturile numesc sfinți, împărați, domni și dumnezei pe cele mai originare din fiecare dispunere". *Ex.* 7.1: „Răspuns-a Domnul lui Moise și i-a zis: «Iată, Eu fac din tine un dumnezeu pentru Faraon"; *Ps.* 81.6: „Eu am zis: «Dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt»"; *In.* 10.34. Pentru Proclus (de pildă, *Elemente de teologie*, 134), toate nivelurile intermediare între principiul prim și ființă (numite și henade) sunt zei. Orice intelect divin își exercită providența ca un zeu. Sufletul divin este, de asemenea, numit zeu, urmând sugestia din *Phaidros*, 246a 8-b 1, privind sufletele zeilor. Vezi, în acest sens, *Teologia platonică*, I, 114.26. Pentru Dionisie, în schimb, intenția nu este de a identifica niveluri de zei, niveluri propriu-zis divine, ci de a arăta că, prin participarea la iluminarea divină, orice ființă poate fi demnă de denumirea de „dumnezeu".

438. Porfir (*Comentariul la Parmenide*, II, 1-14) arată că nimic din cele ce sunt nu poate fi asemenea (dar nici neasemenea) cu principiul prim, deoarece acesta este dincolo de orice comparație, astfel încât nici măcar neasemănarea nu poate fi gândită față de el.

439. *Is.* 6.6: „Atunci unul dintre serafimi a zburat spre mine, având în mâna sa un cărbune".

440. *Ierarhia cerească*, IX, 2, p. 37.3-13: fiecare ierarhie o conduce pe cea ulterioară, astfel încât procesiunea ce vine de la Dumnezeu să treacă prin toate în maniera comuniunii. Vezi și *Ierarhia cerească*, XII, 2, p. 42.18-20, despre faptul că, deși dispunerile îngerești superioare participă în mod deplin, iar cele inferioare în mod parțial și proporțional, toate participă la aceleași puteri, în maniera comuniunii.

441. „Lucrător sacru" („ἱερουργός") sau „ierurg" este cel ce realizează ierurgia. În contextul mai larg al gândirii lui Dionisie, este vorba despre o persoană care transmite iluminarea divină, în cadrul ierarhiei. În *Ierarhia bisericească*, V, 7, p. 115.22, același termen se referă la ierarh, nivelul de deasupra preotului în ierarhia bisericească.
442. Este vorba de cărbunele aprins menționat în *Is.* 6.6.
443. *Is.* 6.5: „Și am zis: «Vai mie, că sunt pierdut! Sunt om cu buze spurcate»".
444. Altfel spus, însuși îngerul care a săvârșit purificarea profetului ar atribui lucrarea sa primei ierarhii, și tocmai de aceea poate fi numit el însuși „Serafim".
445. *Cf. Despre numele divine*, VIII, 3, p. 201.18 (răspândirea divină pătrunde prin toate lucrurile). Vezi și *Despre numele divine*, VII, 4, p. 198.23: Dumnezeu este lăudat drept „cuvânt", deoarece „pătrunde prin toate": διὰ πάντων χωρεῖ, context în care Dionisie preia expresia din *Înț.* 7.23 („răzbătând prin toate": διὰ πάντων χωροῦν).
446. *Înț.* 7.24: „înțelepciunea este mai sprintenă decât orice mișcare, ea pătrunde și își face loc pretutindeni prin curăția ei" (διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα). Vezi și *Evr.* 4.12.
447. „Celor inteligente" (τοῖς νοεροῖς), adică celor care sunt capabile să recepteze lumina inteligibilă, intelectelor cerești, în primă instanță. Vezi *Despre numele divine*, IV, 5, p. 149.10-12, unde numele „lumină" este explicat tocmai prin faptul că Dumnezeu umple intelectele de lumină inteligibilă.
448. Tearhia „încredințează" (ἐγχειρίζουσα) darul de lumină ființelor îngerești supreme. Altfel spus, conform sugestiei din acest verb, le pune acest dar în mână.
449. Materiilor mai dense le lipsește „deținerea comunicantă" (διαπορθμευτικὴν ἕξιν) a luminii, altfel spus, prin ele, lumina pătrunde greu, dar și iese greu, pentru a trece mai departe, spre alte lucruri. Transparența materiilor prime constă tocmai în faptul că ele primesc ușor lumina, o dețin, dar o și lasă să treacă mai departe, spre celelalte lucruri, fără ca prin aceasta ele să se lipsească de lumină. În schimb, cele dense nici nu o primesc, nici nu o transmit cu ușurință.

450. Același verb, συστέλλεται („este redusă") descrie modul în care discursul despre Dumnezeu se restrânge sau se contrage până când devine fără sunet, înainte de a se uni cu cel complet inexprimabil (*Teologia mistică*, III, p. 147.13). Desigur, este vorba de un proces invers, de restrângere, deoarece concentrarea discursului nu este semnul depărtării, ci al apropierii de principiu, pe când aici raza de lumină devine din ce în ce mai slabă, pe măsură ce manifestarea ei este mai redusă. În *Ierarhia bisericească*, III, 7, p. 86.6, același verb se referă la faptul că, pentru cei profani, comuniunea cu cele divine este redusă, tocmai în sensul în care ei nu au primit încă iluminarea.
451. Platon (*Phaidros*, 248b 2) descrie rivalitatea (ἅμιλλα) dintre suflete, atunci când toate, angajate în cursa cerească, încearcă să țină urma zeului. În timp ce, la Platon, rivalitatea aceasta are ca afect căderea sufletelor, care se îmbulzesc și se împiedică reciproc să înainteze, Dionisie vorbește despre o rivalitate care nu are sensul opoziției dintre concurenți. Din contră, îngerii superiori provoacă această rivalitate pentru a trage pe cele inferioare în sus, așadar, este o rivalitate însoțită de generozitate. ἐφάμιλλον poate fi înțeles și ca „egalitate", în sensul în care ființele supreme ar trage pe cele de după ele, astfel încât acestea să încerce să le devină egale.
452. Luminile divine sunt îngerii. Vezi *Despre numele divine*, IV, 2, p. 145.9, unde aceștia sunt descriși ca niște „lumini strălucitoare" (φῶτα φανὰ).
453. Expresia „după Dumnezeu" sugerează că Dumnezeu însuși este, în mod primordial, principiul întregii cunoașteri sacre. Abia după aceea se poate vorbi despre dispunerea primordială ca fiind, la rândul ei, principiu al cunoașterii.
454. „Proprietatea incandescenței" (τὴν ἐμπύριον ἰδιότητα). Vezi *Num.* 11.3: „De aceea s-a numit locul acela: Tabeera, adică ardere (Ἐμπυρισμός), căci acolo a fost aprins între ei focul de la Domnul"; *Ps.* 103.5: „Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri și pe slugile Tale pară de foc". *Cf.* Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, III, 330: „ce sunt Serafimii? Guri de foc" (Τί δὲ Σεραφίμ; ἔμπυρα στόματα); *Comentariul*

la Isaia, 6, 2.50. ἐμπύριον este un termen pe care îl regăsim în *Oracolele caldeene*, 2.4; 130.4.

455. Cunoaşterea şi revărsarea înţelepciunii sunt specifice Heruvimilor. Vezi *Ierarhia cerească*, VII, 1, p. 27.8.

456. Termenul θεοδοχία („primirea lui Dumnezeu") nu se regăseşte decât la Dionisie, în acest context. Este un termen corelat cu θεοδόχος, care indică „puterea de a primi pe Dumnezeu", despre care este vorba mai jos, în aceeaşi frază, şi la care participă îngerii din dispunerile ulterioare. Acelaşi termen (θεοδόχος) apare în *Despre numele divine*, III, 2, p. 141.6, unde Dionisie se referă la trupul cel „primitor de Dumnezeu". Vezi şi *Scrisoarea VIII*, 2.12, p. 180.15, unde termenul se referă la capacitatea de a primi lumina şi de a o transmite mai departe, aceasta fiind capacitatea specifică preoţilor, datorită apropierii lor faţă de lumina cea adevărată.

457. Mai sus (*Ierarhia cerească*, I, 3, p. 9.14), termenul ἀκρότης se referea la „culmile simple ale ierarhiilor cereşti". În acest context, este vorba de o culme şi mai înaltă, supra-principială, care stă deasupra puterilor cereşti.

458. „Supra-indicibil" sau „în mod supra-indicibil" (ὑπεραρρήτως). Deşi termenul „indicibil" (ἄρρητος) este des folosit în tradiţia neoplatonică, termenul compus „supra-indicibil" îi aparţine lui Dionisie, fiind reluat apoi de Maxim Mărturisitorul (*Mistagogia*, 21.7). Vezi şi *Despre numele divine*, I, 5, p. 115.11; II, 4, p. 126.9.

459. Pentru „aşezarea neschimbătoare" (ἀναλλοίωτον ἵδρυσιν), vezi Didim cel Orb, *Fragmente la Psalmi*, 260.1: expresia „va şedea Domnul Împărat în veac", din *Ps.* 28.10, arată că „aşezarea lui neschimbătoare rămâne în veac". Vezi şi *Despre numele divine*, I, 2, p. 110.12, despre raza supra-fiinţială a binelui, „stabil aşezată în el însuşi".

460. „Rămânerea" (μονή) este unul dintre cele trei momente ce caracterizează desfăşurarea realităţii în viziunea neoplatonică, pe care Dionisie îl preia, în privinţa terminologiei, schimbându-i însă utilizarea. Rămânerea este primul moment al realităţii, cel în care ea se regăseşte în mod unitar, în principiul său, înaintea desfăşurării ei propriu-zise. Ea este urmată de procesiune, adică de desfăşurarea realităţii pe niveluri de unitate din ce în ce mai depărtate de principiul tuturor, iar apoi de conversiune sau întoarcere, care surprinde faptul că lucrurile, chiar dacă se depărtează astfel de principiu, au totuşi în mod constant o tendinţă de a regăsi unitatea primordială şi tind să se întoarcă spre principiu. La Dionisie, primul sens al rămânerii este cel în care ipostasurile tearhice rămân sau sunt aşezate unul în celălalt (*Despre numele divine*, II, 4, p. 127.3). În schimb, la punctul diametral opus, rămânerea descrie aşezarea tuturor fiinţărilor în ceea ce le este propriu, în modul de fiinţă pe care l-a primit fiecare de la Dumnezeu.

461. Vezi şi *Despre numele divine*, IV, 1, p. 144.12-14: fiinţele îngereşti îşi au de la bunătate rămânerea lor, precum şi faptul de a fi şi de a fi bune.

462. *Ierarhia cerească*, XV, 2.

463. Aceste acte prime, medii şi ultime corespund poziţiilor aripilor şi sugerează că, în întreaga lor fiinţă, Serafimii sunt traşi spre divin, întreaga lor gândire este întoarsă spre divin. *Cf. Ierarhia bisericească*, IV, 7.

464. „Mult-contemplativ" (πολυθεάμων) este termenul prin care Platon (*Phaidros*, 251a 2) descrie pe cel iniţiat de curând, care a văzut multe lucruri din cele cereşti şi care este capabil să recunoască frumosul divin în imaginile terestre. Vezi şi *Ierarhia bisericească*, IV, 7, p. 100.14: mulţimea feţelor Serafimilor arată caracterul lor mult-contemplativ în privinţa iluminărilor divine.

465. Termenul εὐλάβεια („reţinere" sau „precauţie") a dat în română „evlavie". În *Despre numele divine*, I, 2, p. 111.2-3, înariparea cu această reţinere este condiţia pentru ca binele cel supra-fiinţial să ilumineze intelectele sacre, adică îngerii, deoarece nici măcar aceştia nu pot cunoaşte pe Dumnezeu în mod direct. Vezi şi Ioan Gură de Aur, *Despre necunoaşterea lui Dumnezeu*, III, 5, despre faptul că Dumnezeu este inconceptibil chiar şi pentru Serafimi şi Heruvimi, precum şi Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 28, 3, despre faptul că fiinţele cereşti şi supracereşti, chiar dacă sunt mai aproape de Dumnezeu decât noi, rămân totuşi departe de cunoaşterea lui deplină.

466. Rolul celor trei perechi de aripi este explicat și în *Ierarhia bisericească*, IV, 8.
467. Cântarea de laudă este ceea ce strigă Serafimii unii către alții: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" (*Is*. 6.3). Dionisie sugerează că această laudă este, în același timp, cunoașterea sacră a Serafimilor.
468. Iluminarea se restrânge în ascundere, dar nu dispare sau nu se micșorează, ci darul de lumină este același la fiecare nivel al ierarhiei, numai că în mod proporțional. Cu alte cuvinte, în funcție de capacitatea receptorului de a primi acest dar, la fiecare nivel al ierarhiei avem un anume echilibru între iluminarea arătată și iluminarea ascunsă, între arătare și ascundere. Dar intensitatea darului nu este micșorată din cauza incapacității receptorului de a-l primi în mod deplin.
469. Vezi și Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 28, 31.21-22: marcați de frumusețea divină, îngerii devin lumini ce luminează mai departe, peste ceilalți, transmițând lumina pe care au primit-o de la Dumnezeu.
470. „Îngerul care îi aducea lumina" sau care îl conducea prin lumină (τοῦ φωταγωγοῦντος αὐτὸν ἀγγέλου). Termenul φωταγωγία este folosit foarte mult în *Ierarhia cerească*. În mod originar, el indică procesul magic prin care era atrasă lumina supranaturală. Vezi, de pildă, Iamblichos (*Misteriile egiptenilor*, 3, 14.30), despre cei care aduc lumina jos, sau Proclus, *Comentariul la Timaios*, 1, 396.1. Termenul este preluat în gândirea creștină. Vezi Grigorie de Nyssa (*Viața lui Moise*, 2, 19.5) vorbește despre lumina inefabilă care a coborât peste Moise (τῆς ἀρρήτου ἐκείνης φωταγωγίας); 2, 43.3, sau despre Natanael, căruia Filip îi aduce lumina (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 434.9). Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, 40, 425.15) se referă la lumina ce vine de sus, pe care o sugerează luminile aprinse după botez. Vezi, de asemenea, Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, 4,53, 2.3; 6, 67, 2.10; 11, 113, 5.1; 12, 120, 1.4. Termenul apare și în *4 Mac*. 17, 5.3.
471. Este vorba de profetul Isaia, care a fost purificat de Serafim.
472. Vezi *Ierarhia bisericească*, V, 7, p. 109.15-18: preoții nu lucrează numai desăvârșirea, ci și luminarea și purificarea, prin intermediul nivelurilor subordonate.

473. În greacă, „dispunerea" (διάκοσμος) este de genul masculin, ca și „ierarh" și „conducător", de aceea, nu se produce acest inevitabil dezacord din română.
474. În felul acesta, activitatea unuia dintre nivelurile ierarhice nu este niciodată ruptă de cea a celorlalte niveluri, ci ierarhia acționează ca un întreg, căci iluminarea pe care o transmite un nivel „inferior" este aceeași pe care o transmite Dumnezeu în mod originar. Altfel spus, orice iluminare primită de la un nivel „inferior" este, de fapt, o iluminare de la Dumnezeu. În același sens, chiar și în cadrul ierarhiei bisericești, iluminarea pe care o transmite un slujitor este în cele din urmă lucrată de ierarh, iar mai înainte de acesta, de Dumnezeu însuși. Tocmai de aceea, Dionisie respinge existența cauzelor intermediare (*Despre numele divine*, V, 2, p. 181.16-18: „Căci nu spune că [...] există multe cauze și dumnezeiri superioare și subordonate"). Pentru el, doar Dumnezeu este cauza unică a tot ceea ce există: chiar dacă există atâtea niveluri de împreună-lucrători, totuși este o singură cauză și toți împreună-lucrătorii lucrează ceea ce le dă Dumnezeu să lucreze, ceea ce, de fapt, tot Dumnezeu lucrează în toți.
475. *Ps*. 67.12: „Domnul va da cuvântul celor ce vestesc cu putere multă".
476. „Mijlocind" (προξενούντων) sau fiind protectorii cuvântului, fiind cei care ne aduc acest cuvânt spus de Dumnezeu.
477. φιλαγγέλοις, singura ocurență a acestui termen construit de Dionisie, care înseamnă „iubitor" sau „prieten al îngerilor". Dionisie, care își ia sarcina de a explica simbolurile specifice ierarhiei cerești, se caracterizează pe sine ca „iubitor al îngerilor".
478. *Dan*. 7.10: „mii de mii Îi slujeau și miriade de miriade stăteau înaintea Lui". „Miriadă" (μύρια) înseamnă, de fapt, un număr fără măsură, infinit. *Apoc*. 5.11: „am auzit glas de îngeri mulți, de jur împrejurul tronului și al ființelor și al bătrânilor, și era numărul lor zeci de mii de zeci de mii și mii de mii"; 9.16: „Și numărul oștilor era de douăzeci de mii de ori câte zece mii de călăreți". *Evr*. 12.22: „zeci de mii de îngeri".
479. Deși Dionisie folosește, de obicei, termenul τάξις („ordine"), descoperim în mod singular în *Ierarhia cerească* termenul

διάταξις, compus după modelul lui διακόσμησις. El apare, în schimb, în alte tratate: *Despre numele divine*, VII, 3, p. 197.21; XII, 3, p. 225.8 („dispunerea celor ce sunt") sau în *Scrisoarea IX*, 2.23, p. 200.9.

480. „Infinit cunoscător" sau „infinit în cunoaștere" (ἀπειρόγνωστος) este un termen unic, construit de Dionisie.

481. „Facerea înțelepciunii" sau „sursa înțelepciunii" (σοφοποιία) este, de asemenea, un termen unic, folosit doar de Dionisie în acest context, după schema cuvântului οὐρανοποιία, φιλοποιία, φαρμακοποιία. Dionisie utilizează însă și compusul adjectival σοφοποιός, „făcător de înțelepciune" sau „înțelepțitor" (*Ierarhia cerească*, VII, 1, p. 28.5).

482. Pentru „făcătoare de ființă" (οὐσιοποιός), vezi Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 279.1; *Teologia platonică*, IV, 11.28; 45.24. În *Elemente de teologie*, 157.10, Proclus se referă la cauza paternală, care joacă rolul Binelui în orice serie de ființe și este producătoare a ființei. La Dionisie, nu există o astfel de cauză, ulterioară principiului prim, ci singura cauză producătoare de ființă este chiar Dumnezeu.

483. Abia acest ultim capitol oferă o analiză propriu-zisă a amprentărilor ființelor cerești, adică a descrierilor pe care le primesc acestea în Scripturi. Capitolele anterioare au mai degrabă sensul de a stabili cadrul teoretic în care se pot înțelege aceste descrieri, de a răspunde unor probleme de ordin logic privind atribuirea denumirii de „înger", precum și de a contura nivelurile celor trei dispuneri ce compun ierarhia cerească.

484. Analiza (ἀνάλυσις) și sinteza (sau compunerea: σύνθεσις) sunt două tipuri de discurs care se îmbină în gândirea neoplatonică. Proclus analizează relația dintre ele (vezi, de pildă, *Comentariul la Alcibiade*, 179.9-180.3). Sinteza este efortul de compunere, de strângere a informației, a amănuntelor, ceea ce implică o aplecare spre un stadiu inferior, în care noțiunile simple sunt acoperite treptat de „veșminte" conceptuale străine esenței lor. În schimb, analiza (de la verbul ἀναλύω, „a desface", „a dizolva") este efortul opus, de a da la o parte tot ceea ce nu este potrivit sau tot ceea ce se adaugă, pentru a simplifica viziunea asupra unui lucru, pentru a ne înălța și a ne putea uni sufletul cu formele imateriale. Tocmai de aceea, analiza este însoțită de suprimare (δι' ἀναλύσεως καὶ ἀφαιρέσεως). În contextul din *Comentariul la Alcibiade* este vorba de analiza prin care Socrate elimină pe rând toate impresiile false despre sine, cu care trăia Alcibiade. Vezi și *Teologia platonică*, I, 23.10-15, unde analiza și sinteza sunt prezentate ca moduri de expunere a teologiei lui Platon. Dionisie aplică în mod explicit această dialectică discursivă: pe de o parte, tratatul strânge sacrele descrieri, pe care le explică. Pe de altă oparte, de la detaliile adunate, discursul trebuie să se întoarcă spre simplitatea originară pe care o sugerează aceste sacre compuneri. În *Ierarhia cerească*, VII, 2, p. 29.16, Dionisie precizează că îngerii nu au nevoie de o astfel de știință analitică, aplicată unei diversități de simboluri sacre, așa cum avem noi nevoie. Lor nu le trebuie un detur prin pluralitatea simbolurilor, urmat de o simplificare, ci primesc raza tearhică direct, în simplitatea ei originară.

485. Fraza este menită să sintetizeze cadrul general al tratatului, precum și să dea o cheie de lectură a lui. Astfel, primele cinci capitole reprezintă această încordare a ochiului spre ceea ce înseamnă ierarhia îngerească și modul supra-lumesc în care aceasta se manifestă, respectiv este revelată nouă. Următoarele cinci capitole (VI-X) detaliază nivelurile îngerești și reprezintă această coborâre până la pluralitatea formelor prin care se arată îngerii, coborâre care are și rolul de a odihni ochiul inteligibil de încordarea anterioară. Următoarele patru capitole (XI-XIV) completează această „odihnă", prin probleme legate de pluralitatea concretă a îngerilor, anume de numărul lor – care este infinit, în cele din urmă – și de felul în care se aplică denumirile îngerești unora sau mai multor niveluri îngerești sau chiar bisericești. După această desfășurare plurală, ultimul capitol – cel mai întins al tratatului – are rolul de a face parcursul înapoi, de la pluralitate la unitate, de la totalitatea formelor la simplitatea care le conține dintru început. Este un fel de ultim efort de concentrare a privirii inteligibile, pentru a surprinde acea unitate supra-lumească a tuturor amprentărilor îngerești, pentru a

surprinde acea rază tearhică originară, care se manifestă și se transmite prin intermediul îngerilor. Dionisie expune astfel schema ce stă la baza tratatului, aceeași ca și în cazul *Numelor divine*. Este vorba de schema triadică a procesiunii, rămânerii și conversiunii sau întoarcerii, numai că aplicată într-o manieră proprie lui Dionisie. Dacă primul grup de capitole (I-V) arată *rămânerea* originară a oricărei manifestări de lumină (inclusiv a celei intermediate de pluralitatea formelor îngerești) în unitatea tearhică originară, următoarele cinci capitole (VI-X) urmăresc în mod structurat *procesiunea* îngerilor de la principiul lor tearhic, pe niveluri de intelecte cerești, urmând, în același timp, tipul de procesiune al luminii dumnezeiești, de-a lungul acestei ierarhii. Următoarele capitole (XI-XIV) pot fi considerate a avea funcția *rămânerii*, înțeleasă de data aceasta în stilul specific lui Dionisie, anume ca rămânere a prezenței dumnezeiești în toate lucrurile, drept aceea care conține și păstrează toate lucrurile. De data aceasta, argumentarea este făcută din perspectiva prezenței îngerilor în lume, cu intenția de a arăta că orice manifestare îngerească este în mod implicit o prezență a întregii ierarhii, precum și o prezență a principiului întregii ierarhii, anume a lui Dumnezeu. Ultimul capitol joacă rolul *conversiunii*, deoarece aici Dionisie preia, rând pe rând, descrierile propriu-zise ale îngerilor din Scripturi și încearcă să arate cum anume fiecare dintre aceste imagini poartă în ea, în cele din urmă, un mod subtil de întoarcere a minții spre Dumnezeu, un mod în care noi putem să facem acest efort de întoarcere spre raza tearhică de la care provine orice dar de lumină manifestat prin ierarhia îngerilor. Ultimul capitol este ierarhic prin excelență, în sensul în care Dionisie însuși își ia aici rolul îngeresc de a transmite în mod explicit revelația transmisă de Scripturi în privința îngerilor.

486. Despre acest act de „a iniția în ierarhie" (ἱεραρχεῖν), vezi nota 304. Dionisie arată în acest context că, pe de o parte, unul și același nivel îngeresc inițiază în ierarhie, dar este și inițiat în ierarhie, iar pe de altă parte, chiar și primul, respectiv ultimul nivel îngeresc sunt atât inițiate în ierarhie, cât și inițiază ele însele. Primul nivel este inițiat în ierarhie de tearhia însăși, în timp ce ultimul nivel inițiază ierarhia bisericească. Astfel, fiecare nivel al ierarhiei cerești are ambele funcții: atât de a primi, cât și de a transmite inițierea ierarhică. Cu alte cuvinte, nici un nivel nu este lipsit de inițiere, dar nici nu o primește fără să o transmită mai departe. Este ceea ce Dionisie numea, mai sus, „deținere comunicantă" (διαπορθμευτικὴν ἕξιν) a darului de lumină (*Ierarhia cerească*, XIII, 3, p. 45.6).

487. „Protectoare (sau păzitoare) ale propriilor puteri" (φρουρητικὰς δυνάμεων). Termenul „protector" (φρουρητικός) este de origine oraculară. Proclus (*Teologia platonică*, I, 78.19-21) spune, citând *Oracolele caldeene*, că zeii sunt puteri protectoare și conducătoare, având în ei înșiși orice virtute, în cel mai înalt grad. Vezi și *Elemente de teologie*, 154. Dionisie aplică același termen îngerilor; aceștia au caracter protector atât asupra celorlalte ființe în general (*Ierarhia cerească*, XV, 8, p. 57.12), cât și asupra propriilor lor puteri, pe care le păstrează neschimbate.

488. Dionisie încearcă să păstreze unitatea atributelor aplicate îngerilor: ierarhia lor nu implică o disjuncție între ei, un fel de departajare pe planuri superioare și inferioare. Din contră, ceea ce contează este tocmai comuniunea dintre niveluri, faptul că toate au aceleași proprietăți și aceleași funcții, chiar dacă, pe parcursul desfășurării ierarhiei și pe măsură ce transmiterea luminii tearhice înaintează, putem vorbi despre o diminuare a acestor proprietăți sau a intensității lor. Această precizare privind comuniunea de natură și de proprietăți a îngerilor este deja un pas „analitic", în sensul în care pluralitatea atributelor și descrierilor îngerilor trebuie redusă și simplificată înspre comuniune și înspre unitatea primordială pe care, de fapt, îngerii o manifestă. Ideea că toate puterile cerești participă la aceleași proprietăți a apărut de multe ori de-a lungul tratatului. Vezi, de pildă, *Ierarhia cerească*, IX, 3, p. 38.6 („există părtășii diferite – mici sau mari, slabe sau strălucitoare – la raza sursă, unică și simplă"); XI. 2, p. 42.11-12 („iluminările ce strălucesc primele li se comunică acestora în mod parțial, prin intermediul primelor și în mod proporțional lor"); XII, 2, p. 43.2-5. Această comuniune de

natură a nivelurilor ierarhiei are în spate modelul neoplatonic al intelectului divin, în care, deși se puteau identifica trei niveluri majore (ființă, viață și intelect, sau inteligibil, inteligibil-intelectiv și intelectiv), totuși, cele trei niveluri nu erau, în cele din urmă, decât o comuniune de proprietăți, expusă din punctul de vedere al unui aspect preponderent. Astfel, Proclus diferențiază nivelurile inteligibile (*Teologia platonică*, I, 42.4-20), dar fără să le separe, ci subliniind întrepătrunderea lor reciprocă, faptul că fiecare posedă pe celelalte două, în maniera lui proprie (*Teologia platonică*, IV, 15.9-11). Totuși, Proclus distinge în același timp trei monade inconfundabile, care guvernează ființa, viața, respectiv intelectul (*Elemente de teologie*, 101.1-3). La Dionisie, nu mai există o astfel de distincție. Ființa, viața și intelectul sunt nume divine și își au sursa în Dumnezeu. În plus, în cadrul ierarhiei cerești, diferențierea dintre niveluri nu este una de ordin esențial, ci datorată poziției și, implicit, felului în care un nivel sau altul aduce la îndeplinire aceleași atribuții: aceea de a primi lumina tearhică, respectiv de a o transmite nivelurilor ulterioare.

489. *Cf.* PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 3.19: focul este mai frumos decât celelalte corpuri, pentru că este cel mai subtil și mai aproape de incorporal. În *Despre numele divine*, I, 6, p. 119.8, „focul" este prezentat ca un nume al lui Dumnezeu.

490. „Înfocat" sau „de forma focului" (πυρώδης). Vezi *Dan.* 7.9: „tronul Său, flăcări de foc; roțile lui, foc arzător". *Ez.* 10.2: „Intră între roțile cele de sub heruvimi și umple-ți pumnii de cărbuni aprinși"; 10.6: „Ia foc dintre roțile cele dintre heruvimi"; 10.9: „roțile acestea erau la vedere ca și crisolitul (ὡς ὄψις λίθου ἄνθρακος)" sau „ca granatul" (ἄνθρακος, de la ἄνθραξ, care desemnează cărbunele).

491. *Ez.* 1, 13: „Înfățișarea acestor fiare se asemăna cu înfățișarea cărbunilor aprinși, cu înfățișarea unor făclii aprinse; printre fiare curgea foc, iar din foc țâșneau raze și fulgere".

492. *Ez.* 1.4-5: „în mijlocul focului strălucea ca un metal în văpaie. Și, în mijloc, am văzut ceva ca patru fiare, a căror înfățișare semăna cu chipul omenesc". *Mt.* 28.2-3: „îngerul Domnului, coborând din cer și venind, a prăvălit piatra și ședea deasupra ei. Și înfățișarea lui era ca fulgerul"; *Lc.* 24.4: „doi bărbați au stat înaintea lor, în veșminte strălucitoare"; *Apoc.* 10.1: „fața lui strălucea ca soarele și picioarele lui erau ca niște stâlpi de foc".

493. *Ez.* 1.13; 10.2.

494. *Dan.* 7.10: „Un râu de foc se vărsa și ieșea din el; mii de mii Îi slujeau și miriade de miriade stăteau înaintea Lui".

495. *Dan.* 7.9: „tronul Său, flăcări de foc"; *Apoc.* 4.5: „Și din tron ieșeau fulgere și glasuri și tunete; și șapte făclii de foc ardeau înaintea tronului".

496. „Arzător" (ἐμπρηστής), vezi, mai sus, *Ierarhia cerească*, VII, 1, p. 27.7, precum și *Ierarhia bisericească*, IV, 10, p. 101.11.

497. Vezi, de pildă, *Ex.* 3.2: „acolo i S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc". Termen unic în corpul areopagitic, **τυποπλαστία** („configurarea-amprentată") este un cuvânt compus de Dionisie.

498. *Lev.* 9.23: „Și ieșind foc de la Domnul, a mistuit pe jertfelnic arderea de tot"; *Deut.* 4.24: „Căci Domnul Dumnezeul tău este foc mistuitor"; 5.4: „Față către față a grăit Domnul cu voi din mijlocul focului de pe munte"; 9.3: „Domnul Dumnezeul tău merge înaintea ta. Acesta este foc mistuitor"; *Ex.* 13.21: „Iar Domnul mergea înaintea lor: ziua în stâlp de nor, arătându-le calea, iar noaptea în stâlp de foc"; *Ier.* 23.29: „Cuvântul Meu nu este el, oare, ca un foc, zice Domnul"; *Is.* 4.5: „Domnul va veni pe Muntele Sionului și în adunările Sale ca un nor și ca un fum ziua, iar noaptea ca un foc strălucitor și ca o văpaie"; *Is.* 30.30: „Domnul va face să răsune glasul Său măreț și va prăvăli brațul Său în aprinderea mâniei Sale, în mijlocul unui foc mistuitor"; *Ez.* 8.2: „Și privind eu, am văzut un chip ca de om, de foc parcă"; *Dan.* 10.6: „fața lui ca fulgerul, iar ochii lui ca flăcările de foc". În schimb, în *3 Rg.* 19.12 se spune: „După cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul".

499. Ideea unei proprietăți tearhice nu este întru totul adecvată și, de aceea, Dionisie precizează „dacă se poate spune așa". De fapt, tearhia nu este determinată în nici un fel, așa încât ea însăși nu poate fi descrisă ca o proprietate.

500. „Stăpânitor deplin” sau „autostăpânitor” (αὐτοκρατητικὸν) este un termen unic, folosit doar de Dionisie, numai în acest context. El este similar lui παντοκράτωρ („atotputernic”, „atotstăpânitor”). Sensul cuvântului poate fi înțeles prin explicația oferită imediat mai jos: focul stăpânește toate lucrurile prin aceea că le integrează în activitatea sa proprie sau le schimbă în așa fel încât acestea să preia activitatea sa, altfel spus, el le stăpânește, însă nu din afară, ci din ele însele, transformate în el însuși, adică în foc.
501. Imaginea obținerii focului prin frecare este folosită de Platon (*Republica* 435a): prin cercetarea și compararea individului cu cetatea, va ieși la lumină sensul dreptății, ca atunci când frecăm două bețe unul de altul pentru a face foc.
502. Vezi Platon, *Scrisori*, VII, 341c 7, despre cunoașterea filozofică ce apare în suflet deodată, ca lumina unui foc ce se aprinde. În *Banchetul*, 210e 4, Platon vorbește despre maniera bruscă în care se produce viziunea frumosului în sine, după parcursul inițiatic prin lucrurile frumoase. Imaginea este preluată de Plotin, care vorbește despre caracterul brusc și imposibil de prevăzut al viziunii inteligibile, caracter care îi garantează autenticitatea (*Enneade*, V, 3, 17.29; VI, 7, 34.13; VI, 7, 36.19).
503. Prin frecare, focul apare ca un corp comun cu bucata de lemn în care se aprinde, ca și cum ar fi de aceeași natură cu aceasta; totuși, el nu este lemn, ci are natura sa proprie, distinctă.
504. *Dan.* 10.5: „mi-am ridicat ochii mei și iată un om îmbrăcat în veșminte de in”; *Ez.* 1.10: „Toate patru aveau câte o față de om înainte”; *Ez.* 10.14: „fața a doua era față de om”; *Mc.* 16.5: „intrând în mormânt, au văzut un tânăr șezând în partea dreaptă”; *Lc.* 24.4: „iată doi bărbați au stat înaintea lor, în veșminte strălucitoare”; *Apoc.* 4.7: „a treia ființă avea față de om”; *Apoc.* 10.1.
505. „Neaservirea” (τὸ ἀδούλωτον) este caracteristica domniilor; vezi *Ierarhia cerească*, VIII, 1, p. 32.18.
506. *Ez.* 1.18: „aceste obezi la toate patru erau pline de ochi de jur împrejur”; *Ez.* 10.12: „Tot trupul heruvimilor, spatele lor, mâinile lor și aripile lor erau pline de ochi”; *Dan.* 10.6: „fața lui ca fulgerul, iar ochii lui ca flăcările de foc”; *Apoc.* 4.6: „în mijlocul tronului și împrejurul tronului patru ființe, pline de ochi, dinainte și dinapoi”; *Apoc.* 4.8.

507. *Tob.* 6.17; 8.3, deși în ambele cazuri este vorba despre un demon. Vezi *Ierarhia cerească*, IV, 10, p. 101.10.15, despre Serafimi, care, prin caracterul lor arzător, au puterea de a stârni vaporii mirul dumnezeiesc.
508. În *Ierarhia bisericească*, IV, 4, p. 99.10-11, Dionisie vorbește despre Iisus ca izvor al miresmelor dumnezeiești, pe care le împarte intelectelor celor mai înalte.
509. *Ps.* 102.20: „Binecuvântați pe Domnul toți îngerii Lui, cei tari la vârtute, care faceți cuvântul Lui și auziți glasul cuvintelor Lui”; *Apoc.* 16.1: „Și am auzit glas mare, din templu, zicând celor șapte îngeri”.
510. „Insuflare” (ἐπίπνοια) se referă la „insuflarea Scripturilor” (*Despre numele divine*, XI, 5, p. 221.12), dar și la „insuflarea dumnezeiască” directă: vezi *ibid.*, II, 9, p. 134.1, referitor la modul în care Hieroteu a primit revelația celor dumnezeiești, pătimind împreună cu ele. Termenul desemnează inspirația profetului la Platon (*Phaidros*, 265b 3) sau inspirația divină spre filozofie, pe care ar primi-o adevăratul rege (*Republica*, 499c 1). Vezi și Plotin, *Enneade*, III, 1, 3.16.
511. *Gen.* 18.8: „Și a luat Avraam unt, lapte și vițelul cel gătit și le-a pus înaintea Lor și, pe când Ei mâncau, [...]”; 19.3: „Atunci el Le-a gătit mâncare, Le-a copt azime și au mâncat”.
512. „Canal” (ὀχετός) este un termen de origine oraculară (*Oracolele caldeene*, 65.2; 66.1; 110.1), preluat de neoplatonici. Proclus (*Teologia platonică*, V, 38.24) vorbește despre canalele prin care zeii hrănesc sufletele cu desăvârșire. Mai jos (*Ierarhia cerească*, XV, 9, p. 58.9), simbolul acestor canale tearhice și hrănitoare sunt râurile incandescente.
513. *Gen.* 32.25: „Văzând însă că nu-l poate răpune Acela, S-a atins de încheietura coapsei lui”.
514. „Veghetor”, „păzitor”, dar și „protector” (φρουρητικόν). Vezi nota 487. Iamblichos (*Misteriile egiptenilor*, 3, 30.18) se referă la caracterul veghetor sau protector al demonilor asupra lucrurilor sensibile, demonii fiind, în tradiția neoplatonică, niște ființe inteligibile cu o funcție pozitivă în cadrul realității.

515. *Mc.* 16.5: „au văzut un tânăr șezând în partea dreaptă, îmbrăcat în veșmânt alb”.

516. Din nou este vorba de „desăvârșirea” (τελειότης) cea completă, deplină, cea inițială, primită de la Dumnezeu, cel anterior oricărei desăvârșiri și oricărui act desăvârșitor. Dinții arată tocmai capacitatea ca, de la această desăvârșire inițială, deja împlinită și completă, îngerii să facă trecerea la procesul de desăvârșire a ființărilor subordonate, cărora trebuie să le-o transmită în mod proporțional, decupând pentru fiecare atât cât poate fiecare să primească, în vederea ridicării lui spre desăvârșire. Altfel spus, dinții arată trecerea de la desăvârșirea împlinită (τελειότης) la desăvârșirea activă, ca proces (τελείωσις), adică de la perfecțiune la perfecționare. Această desăvârșire primită de îngeri este hrănitoare atât pentru ei, cât și pentru ființele ulterioare din ierarhie, pentru care ei o fac accesibilă, divizând-o cu „dinții” lor. „Dinții”, ca o caracteristică a îngerilor, nu sunt menționați în Scriptură decât în mod indirect, prin faptul că ei mănâncă (*Gen.* 18.8; 19.3).

517. *Dan.* 10.6: „brațele și picioarele lui străluceau ca arama”; *2 Sam.* 24.16.

518. *Jud.* 6.21: „Atunci, îngerul Domnului, întinzându-și vârful toiagului ce-l avea în mâna sa”; *Num.* 22.23: „îngerul Domnului, care stătea în drum cu sabia ridicată în mână”; *Ps.* 90.11-12: „Că îngerilor Săi va porunci pentru tine ca să te păzească în toate căile tale. Pe mâini te vor înălța”; *Ez.* 1.8: „De cele patru părți ele aveau sub aripi mâini de om”, 8.3: „Și a întins, parcă, acela un fel de mână”, 10.8: „la heruvimi sub aripi se vedeau un fel de mâini omenești”, 10.12: „mâinile lor și aripile lor erau pline de ochi”, 10.21: „iar sub aripi aveau un fel de mâini omenești”; *Dan.* 10.10: „Și iată că o mână s-a atins de mine”, 12.7: „și el și-a ridicat dreapta și stânga lui către ceruri”; *Mt.* 4.6: „Îngerilor Săi va porunci pentru Tine și Te vor ridica pe mâini”; *Apoc.* 10.5: „iar îngerul pe care l-am văzut stând pe mare și pe pământ și-a ridicat mâna dreaptă către cer”.

519. *Apoc.* 15.6: „Și au ieșit din templu cei șapte îngeri cu cele șapte pedepse, îmbrăcați în veșmânt de in curat, luminos, și încinși, pe la piept, cu cingători de aur”.

520. *Ez.* 10.12: „Tot trupul heruvimilor, spatele lor, mâinile lor și aripile lor erau pline de ochi”.

521. Mai sus, „coeziunea” sau „conținerea” (συνοχή) apărea ca acea putere prin care principiul tuturor lucrurilor le strânge pe toate laolaltă. Vezi nota 338. Dar, după Dumnezeu, îngerii sunt cei care manifestă această coeziune asupra nivelurilor de ființă pe care le veghează și cărora le transmit inițierea ierarhică. Pentru coeziune, vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 68.23 (despre zeul care conține toți ceilalți zei). Proclus organizează întreaga structură a realității după o schemă cu trei elemente: procesiunea se desfășoară întotdeauna pornind de la un vârf unitar, până la un nivel desfășurat, în care începe conversiunea. Acești doi termeni sunt uniți de un termen median, care are o funcție coezivă: el ține împreună cele două extreme. Totul stă împreună datorită acestei coeziuni a termenului mediu (διὰ τῆς ἐν τῇ μεσότητι συνοχῆς, vezi *Elemente de teologie*, 148.15). La Dionisie, coeziunea este exercitată în primul rând de Dumnezeu, cel care face să existe toate lucrurile, le ține pe toate împreună și le protejează, dar le și întoarce la sine (*Despre numele divine*, I, 7, p. 120.1-3). Ea este exercitată și de îngeri, însă în mod proporțional.

522. *Is.* 6.2: „cu două își acopereau fețele, cu două picioarele”; *Ez.* 1.7: „Picioarele lor erau drepte”; *Dan.* 10.5: „brațele și picioarele lui străluceau ca arama”; *Apoc.* 10.1: „picioarele lui erau ca niște stâlpi de foc [...] a pus piciorul lui cel drept pe mare, iar pe cel stâng pe pământ”.

523. *Is.* 6.2: „Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi”; *Ez.* 1.7: „aripile lor erau sprintene”, 1.23-24, 10.5: „Freamătul aripilor heruvimilor se auzea până și în curtea de afară”, 10.16: „heruvimii își ridicau aripile ca să se ridice de la pământ”.

524. *Gen.* 18.4: „Se va aduce apă să Vă spălați picioarele”; *Gen.* 19.2.

525. *Ef.* 3.10.

526. *Mt.* 28.3: „îmbrăcămintea lui albă ca zăpada”; *Mc.* 16.5: „un tânăr șezând în partea dreaptă, îmbrăcat în veșmânt alb”; *Lc.* 24.2: „iată doi bărbați au stat înaintea lor, în veșminte

strălucitoare (sau haine strălucitoare ca fulgerul)"; *In.* 20.12: „Şi a văzut doi îngeri în veşminte albe"; *Fap.* 1.10: „iată doi bărbaţi au stat lângă ei, îmbrăcaţi în haine albe", 10.30: „şi iată un bărbat în haină strălucitoare a stat în faţa mea"; *Apoc.* 15.6: „Şi au ieşit din templu cei şapte îngeri cu cele şapte pedepse, îmbrăcaţi în veşmânt de in curat, luminos".

527. *Ez.* 9.2: „între ei se afla unul, îmbrăcat cu haină de in" (de fapt, este vorba de un bărbat îmbrăcat în haină până la pământ: ἐνδεδυκὼς ποδήρη), 10.2: „Şi a zis Domnul către omul cel îmbrăcat în haina de in" (din nou este vorba de un om îmbrăcat în haină lungă: ἐνδεδυκότα τὴν στολήν).

528. *Ez.* 9.2: „între ei se afla unul, îmbrăcat cu haină de in, care avea la brâu unelte de scris" (textul Septuagintei spune că avea o centură de safir în jurul şoldului: ζώνη σαπφείρου ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ); *Apoc.* 15.6: „încinşi, pe la piept, cu cingători de aur".

529. „Starea lor de strângere laolaltă" (τὴν συναγωγὸν αὐτῶν ἕξιν). Vezi şi Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 28, 31.27, care arată că îngerii strâng toate lucrurile într-unul (πάντα εἰς ἓν ἀγούσας).

530. *Jud.* 6.21: „Atunci îngerul Domnului, întinzându-şi vârful toiagului ce-l avea în mâna sa".

531. *2 Mac.* 5.2: „călăreţi cu haine aurite îmbrăcaţi şi cu suliţe".

532. *Ez.* 9.2: „având fiecare în mână unealta sa ucigătoare" (de fapt, fiecare avea secure în mâna lui: καὶ ἑκάστου πέλυξ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ).

533. *Zah.* 2.5: „am ridicat ochii, m-am uitat şi iată un om cu o funie de măsurat în mână"; *Ez.* 40.3: „iată era un om, a cărui înfăţişare era ca înfăţişarea aramei strălucitoare, el avea în mână o sfoară de in şi o prăjină de măsurat şi stătea la poartă", 47.3: „Când bărbatul acela mergea spre răsărit, ţinea în mână sfoara şi a măsurat o mie de coţi"; *Apoc.* 21.15: „Şi cel ce vorbea cu mine avea pentru măsurat o trestie de aur, ca să măsoare cetatea şi porţile ei şi zidul ei".

534. *Apoc.* 14.14-17: secera şi cuţitul, ca simbol al deciziilor divine. De asemenea, *Apoc.* 10.2: cartea mică, 20.1: cheia şi lanţul.

535. *Dan.* 7.2: „Văzut-am în vedenia mea din timpul nopţii cum cele patru vânturi ale cerului au sfredelit marea"; *Ps.* 17.12: „Şi S-a suit pe heruvimi şi a zburat; zburat-a pe aripile vântului (mai precis, „pe aripile vânturilor": ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων)"; *Ps.* 103.4: „Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri [πνεύματα, dar cuvântul poate fi înţeles şi ca „vânt"] şi pe slugile Tale pară de foc" (citat în *Evr.* 1.7). Grigorie de Nazianz (*Cuvântări*, 28, 31) explică acest verset: vântul şi focul ar însemna că natura îngerilor este inteligibilă (νοητὴ φύσις), purificatoare şi incorporală.

536. Pentru expresia „duh al aerului", vezi, de pildă, Vasile cel Mare, *Epistole*, 46, 2.44; Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Ecclesiast*, 291.20.

537. Tratat care nu s-a păstrat, despre care Dionisie aminteşte în *Despre numele divine*, I, 8, p. 121.3, în *Teologia mistică*, III, p. 146.11, sau în *Scrisoarea IX*, 1.3.

538. *Teologia simbolică* explica numelor divine luate de la lucrurile sensibile. În acest context, Dionisie se referă la modul în care cele patru elemente (printre care şi aerul) ar putea constitui nume divine.

539. *In.* 3.8: „Vântul suflă unde voieşte şi tu auzi glasul lui, dar nu ştii de unde vine, nici încotro se duce".

540. *Ez.* 1.4: „iată venea dinspre miazănoapte un vânt vijelios, un nor mare şi un val de foc"; 10.3: „heruvimii stăteau în partea dreaptă a casei şi un nor umplea curtea cea dinăuntru"; *Ps.* 103.4: „Cel ce pui norii suirea Ta; Cel ce umbli peste aripile vânturilor"; *Dan.* 7.13: „iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului"; *Apoc.* 10.1: „am văzut alt înger puternic, pogorându-se din cer, învăluit într-un nor". Norul este unul dintre numele divine, amintit în *Despre numele divine*, I, 7, p. 119.8.

541. „În mod neexteriorizat" (ἀνεκπομπεύτως), adică fără ca acea lumină să iasă în afară. Prima clasă de îngeri o primeşte în mod direct, imediat, înainte ca ea să se răspândească în afară.

542. „Durerea facerii" (ὠδίς) este o imagine intens utilizată filozofic în tradiţia neoplatonică. Ea provine de la Platon, unde indică starea prin care trece sufletul în preajma frumuseţii (*Banchetul*, 206d; *Phaidros*, 251d 6) sau în preajma adevărului căruia încearcă să îi dea naştere (*Theaitetos*, 148e 6; 151a 6-b 8; 210b 4). Proclus schimbă sensul expresiei,

referindu-se la faptul că întreaga realitate se află într-o stare asemănătoare cu durerile facerii, deoarece ea se îndreaptă spre principiul prim și încearcă să îl cuprindă, dar nu îl poate cunoaște. În această tensiune spre principiul prim, fiecare lucru își capătă unitatea proprie (*Comentariul la Parmenide*, 1115.32; 1199.20-25; *Teologia platonică*, I, 102.18). La Dionisie, imaginea sugerează capacitatea generatoare a ierarhiei cerești, faptul că lumina inteligibilă pe care o transmite ea nu este statică, ci trezește la viață și generează viață, desăvârșirea implicând și o creștere a celor ce se desăvârșesc. Vezi și *Despre numele divine*, X, 1, p. 215.6, unde „dulcile dureri ale facerii" sunt stârnite de iubirea pentru bunătatea dumnezeiască.

543. *Ez.* 1.4: „în mijlocul focului strălucea ca un metal în văpaie" (de fapt, „ca aspectul chihlimbarului": ὡς ὅρασις ἠλέκτρου); 1.27: „Și am mai văzut ceva, ca un metal înroșit în foc" (de fapt, „am văzut ca imaginea chihlimbarului": εἶδον ὡς ὄψιν ἠλέκτρου); 8.2: „iar de la brâul lui în sus era o strălucire, ca de metal în văpaie" (din nou, „ca de chihlimbar").

544. *Ez.* 1.7: „copitele picioarelor lor [...] scânteiau ca arama strălucitoare"; 40.3: „era un om a cărui înfățișare era ca înfățișarea aramei strălucitoare"; *Dan.* 10.6: „brațele și picioarele lui străluceau ca arama lustruită".

545. *Ez.* 1.26: „ceva care semăna cu un tron și la înfățișare era ca piatra de safir"; 10.1: „un tron de rege, ca piatra de safir"; 10.9: „am văzut lângă heruvimi patru roți, câte o roată lângă fiecare heruvim; roțile acestea erau la vedere ca și crisolitul"; *Apoc.* 4.3: „iar de jur împrejurul tronului era un curcubeu, cu înfățișarea smaraldului".

546. *Ez.* 1.10: „toate patru aveau câte o față de leu la dreapta"; 10.14: „Fiecare din ființele acestea avea patru fețe: [...] cea de-a treia era față de leu"; *Apoc.* 4.7: „Și ființa cea dintâi era asemenea leului"; 10.3: „Și a strigat cu glas puternic, precum răcnește leul".

547. Joc de cuvinte între λέων („leu") și ῥωμαλέον („robust").

548. Singura ocurență a acestui cuvânt (ἀφθέγμων), compus de Dionisie de la ἄφθεγκτος („negrăit", „inexprimabil"), după modelul unor termeni precum: πολυθεάμων („care a văzut multe" sau „care contemplă mult"). Pentru „ascunderea tearhiei" (κρυφιότητα τῆς θεαρχίας), vezi *Despre numele divine*, XIII, 3, p. 16.21 („ascunderea mai presus de orice rațiune și intelect a supra-dumnezeirii"); II, 7, p. 131.8 („ascunderea cea supra-ființială").

549. „Urmele intelective" (τῶν νοερῶν ἰχνῶν) este o expresie paradoxală: pe de o parte, este vorba de niște urme și, mai mult, de niște urme intelective, adică unele ce pot fi identificate și înțelese, gândite, urmărite. Pe de altă parte, aceste urme sunt ascunse, datorită caracterului „leonin" al îngerilor, care imită ascunderea dumnezeiască a tearhiei. „Urmă" (ἴχνος) este un termen important pentru tradiția neoplatonică. La Damascius (*Despre primele principii*, I, 24.25), principiul este inefabil și inconceptibil, totuși, există în noi o urmă a acestui principiu, care ne permite să concepem existența lui. Pentru Dionisie, există o urmă a asemănării dumnezeiești în toate lucrurile (*Despre numele divine*, IX, 6, p. 212.7). Totuși, Dumnezeu însuși este fără de urmă: vezi *Despre numele divine*, I, 2, p. 110.8 și VII, 1, p. 194.4: „cel prezent în toate [...] este intangibil și fără urmă (ἀνεξιχνίαστον)". La rândul lor, îngerii își șterg urmele, imitând astfel tearhia, pe care o manifestă și o vestesc, de vreme ce ei manifestă tocmai prezența dumnezeirii celei ascunse și fără de urme. Altfel spus, chiar și în manifestarea sa prin ierarhia îngerească și, apoi, prin cea bisericească, dumnezeirea rămâne ascunsă și fără urme. Pentru ascunderea urmelor, vezi *Ps.* 76.18: „În mare este calea Ta și cărările Tale în ape multe și urmele Tale nu se vor cunoaște".

550. Altfel spus, nici măcar propriul lor parcurs ascendent spre tearhie nu este o urmă propriu-zisă și nu presupune o situare exterioară, pornind de la care să înceapă acest parcurs ascendent, ci el este restrâns din start, în mod mistic, adică ascuns. Iar acest parcurs ascendent nu este posibil decât prin iluminarea primită de la tearhie, ceea ce înseamnă că nu există nici un fel de decalaj sau întârziere între iluminare și ascensiune: ascensiunea este pe măsura iluminării primite, despre care, mai sus (XV, 6, p. 56.9), se spune că îngerii o primesc în mod neexteriorizat (ἀνεκπομπεύτως).

551. *Ez.* 1.10: „toate patru aveau câte o față de bou la stânga"; *Apoc.* 4.7: „Și ființa cea dintâi era asemenea leului, a doua ființă asemenea vițelului".

552. Îngerii aduc ploaia inteligibilă, așa cum sugerează forma norului aplicată lor (vezi, mai sus, XV, 6, p. 56.12), însă, în același timp, pregătesc primirea aceste ploi, anume prin trasarea acestor „brazde intelective". Altfel spus, nu numai că transmit iluminarea, ci ei sporesc și capacitatea de a o primi a celor ce o primesc. Brazdele sunt calificate drept „intelective", pentru că ele sugerează capacitatea de a înțelege, de a primi un „obiect" inteligibil, adică tocmai această „ploaie inteligibilă".

553. *Ez.* 1.10: „toate patru mai aveau și câte o față de vultur în spate"; 10.14: „cea de-a patra era față de vultur"; *Apoc.* 4.7: „a patra ființă era asemenea vulturului care zboară". În *Deut.* 32.11, imaginea vulturului este aplicată lui Dumnezeu: „Întocmai ca vulturul care îndeamnă la zbor puii săi și se rotește pe deasupra lor". Vezi și *Ex.* 19.4: „v-am luat pe aripi de vultur și v-am adus la Mine".

554. *4 Rg.* 2.11: „deodată s-a ivit un car și cai de foc și, despărțindu-i pe unul de altul, a ridicat pe Ilie în vârtej de vânt la cer"; 6.17: „muntele era plin de cai și care de foc"; *Zah.* 1.8: „iată un om călare pe un cal roșu; și stătea între mirți, într-un loc umbros, și în urma lui cai roibi, murgi și albi"; *Apoc.* 6.1-8; 19.14: „Și oștile din cer veneau după El, călare pe cai albi, purtând veșminte de vison alb, curat".

555. La Platon (*Phaidros*, 247b 2), același termen (εὐήνιον, „strunit") descrie modul în care înaintează carele zeilor. Acestea sunt echilibrate și strunite, sau sub control.

556. Capacitatea de a lega (τὸ συνδετικὸν) caracterizează și iubirea dumnezeiască, cea care unifică și compune lucrurile (*Despre numele divine*, IV, 12, p. 158.13).

557. Cele prime sunt puse în contact cu cele secunde în mod providențial, iar cele secunde sunt puse în contact cu cele prime în maniera întoarcerii. Vezi Proclus, *Elemente de teologie*, 148, care vorbește despre această unire a termenilor extremi: primul, cu rol procesiv, al treilea cu rol conversiv, iar cel median cu rol coeziv, de ținere împreună.

558. Singura ocurență din *Ierarhia cerească* a acestui substantiv (διαπλάσεις, „configurare"), a cărui sugestie este aceea a coborârii într-o pluralitate de simboluri, precum aici: pluralitatea detaliilor și proprietăților animalelor. Termenul mai apare doar în *Ierarhia bisericească*, IV, 7, p. 100.21.

559. *Dan.* 7.10: „Un râu de foc se vărsa și ieșea din el"; *Apoc.* 22.1: „mi-a arătat, apoi, râul și apa vieții, limpede cum e cristalul și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al Mielului".

560. Imaginea unor „canele de foc" se regăsește în *Oracolele caldeene*, fiind reluată și interpretată filozofic de Proclus și Damascius. Vezi, de pildă, *Oracolele caldeene*, 2.4. Damascius (*Despre primele principii*, I, 106.6-9) preia acest pasaj, arătând cum se realizează – prin primirea concentrată a acestor canale de foc – cunoașterea inteligibilă, cea mai înaltă și cea mai unitară formă de cunoaștere, mai presus de cea intelectivă sau de cea discursivă. Vezi și *Oracolele caldeene*, 65.2; 66.1 (pasaj reluat de Proclus în *Comentariul la Republica*, I, 178.17).

561. *Is.* 66.15: „Domnul vine în văpaie și carele Lui sunt ca o vijelie"; *Av.* 3.8: „Tu încaleci caii Tăi și Te sui în carele Tale de biruință"; *Ps.* 67.18: „Carele lui Dumnezeu sunt mii de mii".

562. *Ez.* 1.16: „Aceste roți, după înfățișarea lor, parcă erau de crisolit"; 1.19: „Când mergeau fiarele, mergeau și roțile de lângă ele, și când se ridicau fiarele de la pământ, se ridicau și roțile"; 1.20-21: „roțile se ridicau împreună, căci duh de viață era și în roți"; 3.13: „am mai auzit zgomotul fiarelor care băteau din aripi și huruitul roților de lângă ele"; 10.12: „aripile lor erau pline de ochi; asemenea și roțile, toate cele patru roți de jur împrejur"; *Dan.* 7.9: „tronul Său, flăcări de foc; roțile lui, foc arzător".

563. *Ez.* 1.15-21; 10.1-13.

564. Explicațiile pe care le dă Dionisie descrierilor îngerești (ca și numelor divine, de altfel) nu sunt niște explicații propriu-zise, nu scot la iveală un sens ascuns, inaccesibil la prima vedere. Sensul lor este altul, și anume acela de a face ca mintea noastră să se înalțe, să treacă de la evidentul sens sensibil al imaginilor la sensul inteligibil, pe care imaginile îl poartă ca sugestie.

565. *Ez.* 10.13.
566. *Ez.* 10.13: „Roţilor acestora, după cum am auzit eu, li s-a zis: «Galgal»".
567. Prin cele două variante de traducere pe care le oferă („revoluţii" şi „descoperiri"), Dionisie descrie o mişcare în acelaşi timp centripetă şi centrifugă: pe de o parte, mişcarea îngerilor este concentrată spre bine, adică spre principiul suprem, spre tearhie; pe de altă parte, ei au şi o mişcare în sens invers, spre nivelurile ierarhice ulterioare, cărora le transmit iluminarea tearhică. De fapt, tocmai prin această mişcare spre principiu le ridică puterile îngereşti şi pe cele inferioare, descoperindu-le astfel iluminarea tearhică, fără ca între cele două sensuri ale mişcării să existe o contradicţie. Tocmai de aceea, în *Despre numele divine*, IV, 8, Dionisie descrie o mişcare în spirală a intelectelor cereşti, compusă din cea circulară în jurul binelui, constând în unirea cu iluminările primordiale, respectiv din cea în linie dreaptă, constând în providenţierea celor inferioare.
568. *Lc.* 15.10: „aşa se face bucurie îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăieşte".
569. Pentru „uşurinţă" (ῥᾳστώνη), vezi Platon, *Legi*, 903, care vorbeşte despre uşurinţa cu care zeii creează tot ceea ce există în univers şi au grijă de univers, căutând să păstreze excelenţa tuturor lucrurilor. Vezi şi *Epinomis*, 983b 4. Ideea este reluată de Proclus (*Teologia platonică*, I, 76.1-9): zeii exersează providenţa şi comunică binele cu uşurinţă, prin simplul lor fapt de a fi, deoarece acestea sunt funcţiile lor naturale. Dionisie leagă uşurinţa, care ţine de providenţa divină, de faptul că Dumnezeu, dar şi îngerii se bucură pentru întoarcerea celor pierduţi şi pentru mântuirea lor. Altfel spus, îngerii lucrează cu uşurinţă pentru această mântuire, însă ea nu este de la sine înţeleasă sau nu se produce în mod automat, şi tocmai de aceea îngerii se bucură pentru oricine era pierdut şi s-a aflat.
570. Altfel spus, deşi tot tratatul a avut ca scop explicarea acestor simboluri amprentate ale ierarhiilor cereşti (vezi *Ierarhia cerească*, I, 2), scopul explicaţiei este tocmai acela de a nu rămâne la aceste simboluri amprentate – pentru a nu crede că îngerii sunt aşa cum ne imaginăm noi prin aceste simboluri –, ci de a ne ridica deasupra simbolurilor, pentru a intui adevărata natură a îngerilor.
571. În *Despre numele divine*, I, 3, tăcerea este o precondiţie a discursului. Cele inteligibile trebuie mai întâi onorate prin tăcere, pentru ca noi să putem primi cu adevărat strălucirea Scripturilor. Aici, în schimb, ne aflăm la punctul ultim al analizei asupra celor „mai presus de noi". De aceea, tăcerii iniţiale, care deschidea şi făcea posibil discursul despre numele divine, îi corespunde tăcerea de aici, care închide discursul şi le onorează pe cele mai presus de discurs, dând astfel impresia că analiza celor cereşti (din cele două tratate) are loc în cadrul tăcerii. Ideea că cele mai presus de minte trebuie onorate „în tăcere" sau „prin tăcere" apare, de pildă, la Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, 28.20, şi Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, 2, 105.9 şi 3, 105.2 (referitor la fiinţa însăşi a lui Dumnezeu, care trebuie venerat prin tăcere: σιωπῇ τιμᾶσθαι). Aceeaşi idee este specifică şi tradiţiei neoplatonice: Proclus, *Teologia platonică* III, 7, p. 30.7, sau Damascius (*Despre primele principii*, I, 11.15), care spune că inefabilul, adică principiul prim, trebuie onorat printr-o tăcere totală.

Bibliografie

I. Ediții

CHEVALIER (1937-1950) = *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traditions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., De Brouwer, Paris-Bruges.

CORDERIUS (1857) = *S. Dionysii Areopagitae opera omnia quae exstant et commentarii quibus illustrantur/studio et opera Balthasaris Corderii; accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, vol. 3-4, Paris, 1857.

HEIL-RITTER (1991) = *Corpus Dionysiacum, II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. Günter Heil, Adolf Martin Ritter, Walter de Gruyter, Berlin, 1991.

NASTA (1993) = *Thesaurus pseudo-Dionysii Areopagitae. Textus graecus cum translationibus latinis*, Brepols, Turnhout, 1993.

SUCHLA (1990) = *Corpus Dionysiacum, I. De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin, 1990.

TOMBEUR (1995) = *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae. Versiones latinae cum textu graeco*, curante Paul Tombeur collaborantibus Mihai Nasta et Claire Pluygers, Brepols, Turnhout, 1995.

II. Traduceri

În limba română

IORDĂCHESCU (1936) = *Ierarhia cerească; Ierarhia bisericească*, traducere: C. Iordăchescu, Țerek, Iași, 1936 (reed.: Editura Institutul European, Iași, 1994, cu postfață de Ș. Afloroaei).

STĂNILOAE (1996) = *Opere Complete*, trad. D. Stăniloae, Paideia, București, 1996.

În limba franceză

GANDILLAC (1990) = *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1990.

În limba engleză

The celestial and ecclesiastical hierarchy, trad. John Parker, Skeffington, Londra, 1894.

The Ecclesiastical hierarchy, trad. Thomas Campbell, University Press of America, Washington, DC, 1981.

LUIBHEID-ROREM (1987) = *The Complete Works*, trad. C. Luibheid, P. Rorem, Paulist Press, New York, 1987.

În limba germană

HEIL (1986) = *Über die himmlische Hierarchie; Über die kirchliche Hierarchie*, trad. G. Heil, Hiersemann, Stuttgart, 1986.

În limba italiană

Scazzoso (2009) = *Tutte le opere*, trad. P. Scazzoso, Bompiani, Milano, 2009.

III. Surse antice

ARISTOTEL, *Despre suflet* = *Aristotelis De anima*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1967; trad. rom. A. Baumgarten, Humanitas, București, 2005.

ARISTOTEL, *Politica* = *Aristotelis politica*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1957, repr. 1964; trad. rom. A. BAUMGARTEN, Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Cuvânt împotriva elinilor* = *Contra gentes*, ed. R.W. Thomson, Clarendon Press, Oxford, 1971; trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB, vol. 15, IBM al BOR, București, 1987.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Despre treime* = *De trinitate*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 28.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Sermo in annuntiationem deiparae*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 28.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuiri la psalmi* = *Expositiones in Psalmos*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 27; trad. rom. P. Enache, Doxologia, Iași, 2021.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Trei cuvinte împotriva arienilor* = *Orationes tres contra Arianos*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 26; trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB, vol. 15, IBM al BOR, București, 1987.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI = *De exitu animi*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 77, 1864.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la profetul Isaia* = *Commentarius in Isaiam prophetam*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 70; trad. rom. L. Enache, Doxologia, Iași, 2013.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul* = *Paedagogus*, ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, col. „Sources chrétiennes", 70, 108, 158, Cerf, Paris, 1960-1970; trad. rom. pr. D. Fecioru, PSB, vol. 4, IBM al BOR, București, 1982.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Protrepticul* = *Protrepticus*, ed. C. Mondésert, col. „Sources chrétiennes", 2, Cerf, Paris, 1949; trad. rom. pr. D. Fecioru, PSB, vol. 4, IBM al BOR, București, 1982.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate* = *Stromata*, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Berlin, Akademie-Verlag, 1960, 1970; trad. rom. pr. D. Fecioru, PSB, vol. 5, IBM al BOR, București, 1982.

Corpus Hermeticum = *Corpus Hermeticum. Hermès Trismégiste*, ed. A.-D. Nock, A.-J. Festugière, 4 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1945-1954.

DAMASCIUS, *Comentariul la Parmenide* = *Commentaire du Parménide de Platon*, 4 vol., ed. L.G. Westerink, trad. fr. J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, 1995-2003.

DAMASCIUS, *Comentariul la Phaidon (In Phaedonem)* = *Commentary on Plato's Phaedo*, în *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, ed. și trad. engl. L.G. Westerink, North-Holland Pub. Co., Amsterdam/New York, 1977.

DAMASCIUS, *Despre primele principii* = *De principiis*, ed. L.G.Westerink [W]: *Damascius. Traité des premiers principes*, trad. fr. J. Combès, 3 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1986-1991; trad. rom. M. Vlad, Humanitas, București, 2006.

DIDIM CEL ORB, *Fragmente la Psalmi* = *Fragmenta in Psalmos*, ed. E. Mühlenberg, De Gruyter, Berlin, 1975, 1977.

EUSEBIU DIN CEZAREEA, *Comentariul la Isaia* = *Commentarius in Isaiam*, ed. J. Ziegler, Akademie-Verlag, Berlin, 1975.

Eusebiu din Cezareea, *Comentariul la Psalmi = Commentaria in Psalmos*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 23-24.

Grigorie de Nazianz, *Carmina de se ipso*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 37, 1862.

Grigorie de Nazianz, *Carmina dogmatica*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 37, 1862.

Grigorie de Nazianz, *Cuvântări = Orationes*, 28, 29, 32, 38, 39, 40, col. „Sources chrétiennes", 250, 318, 358, Cerf, Paris, 1978-1985-1990.

Grigorie de Nazianz, *Epistole = Epistulae*, ed. P. Gallay, Les Belles Lettres, Paris, vol. 1-2, 1964-1967.

Grigorie de Nazianz, *Epistole teologice = Epistulae theologicae*, ed. P. Gallay, col. „Sources chrétiennes", 208, Cerf, Paris, 1974; trad. rom. pr. D. Stăniloae, Anastasia, București, 1993.

Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Ecclesiast = In Ecclesiasten*, ed. P. Alexander, Brill, Leiden, 1962; trad. rom. pr. T. Bodogae, PSB, vol. 30, IBM al BOR, București, 1998.

Grigorie de Nyssa, *De occursu domini*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 46, 1863.

Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie = De virginitate*, ed. M. Aubineau, col. „Sources chrétiennes", 119, Cerf, Paris, 1966; trad. rom. L. Pătrașcu, IBM al BOR, București, 2003.

Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie = Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, Brill, Leiden, 1960; trad. rom. O. Sferlea, Polirom, Iași, 2010, 2020.

Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor = In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, Brill, Leiden, 1960; trad. rom. pr. D. Stăniloae, PSB, vol. 29, IBM al BOR, București, 1982.

Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise = De vita Mosis*, ed. J. Daniélou, col. „Sources chrétiennes", 1 ter., Cerf, Paris, 1968; trad. rom. pr. D. Stăniloae și pr. I. Buga, PSB, vol. 29, IBM al BOR, București, 1982; A. Jurcan, Paralela 45, Pitești, 2001.

Grigorie de Nyssa, *Viața sfintei Macrina = Vita sanctae Macrinae*, ed. P. Maraval, col. „Sources chrétiennes", 178, Cerf, Paris, 1971; trad. rom I. Pătrulescu, Anastasia, București, 2004.

Iamblichos, *Misteriile egiptenilor (De mysteriis) = Les mystères d'Egypte*, ed. și trad. fr. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1989; trad. rom. T. Dinu, Polirom, Iași, 2003.

Ioan Damaschinul, *Dogmatica = Expositio fidei. Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, ed. B. Kotter, Walter de Gruyter, Berlin, 1973; trad. rom. pr. D. Fecioru, Scripta, București, 1993.

Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale = Catecheses ad illuminandos*, ed. A. Wenger, col. „Sources chrétiennes", 50 bis, Cerf, Paris, 1970; trad. rom. pr. M. Hancheș, ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2003.

Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu = De incomprehensibili dei natura*, ed. A.-M. Malingrey, col. „Sources chrétiennes", 28 bis, Cerf, Paris, 1970; trad. rom. W.A. Prager, Herald, București, 2004.

Ioan Gură de Aur, *Epistula ad monachos*, ed. P.G. Nicolopoulos, Tsiveriotes, Athens, 1973.

Iustin Martirul, *Apologia = Apologia*, ed. E.J. Goodspeed, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915; trad. rom. pr. T. Bodogae, pr. O. Căciulă, pr. D. Fecioru, PSB, vol. 2, IBM al BOR, București, 1997.

Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia = S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Testi Cristiani, Florența, 1931; trad. rom. pr. D. Stăniloae, IBM al BOR, București, 2017.

Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie = Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, 2 vol., ed. C. Laga, C. Steel, Brepols, Turnhout, 1980-1990; trad. rom. D. Stăniloae, Filocalia, vol. 3, Humanitas, București, 1999.

Oracolele caldeene = Oracles Chaldaïques, ed. și trad. fr. É. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan = Commentarii in evangelium Joannis*, ed. C. Blanc, col. „Sources chrétiennes", 120, 157, 222, Cerf, Paris, 1966-1975; trad. rom. C. Bădiliță, Institutul European, Iași, 1995.

Origen, *Contra lui Celsus = Contra Celsum*, ed. M. Borret, col. „Sources chrétiennes", 132, 136, 147, 150, Cerf, Paris, 1967-1969; trad. rom. pr. T. Bodogae, PSB, vol. 9, IBM al BOR, București, 1984.

Origen, *Despre principii = De principiis*, ed. H. Görgemanns și H. Karpp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976; trad. rom pr. T. Bodogae, PSB, vol. 8, IBM al BOR, București, 1982.

Origen, *Omilii la Ieremia = In Jeremiam*, ed. P. Nautin, col. „Sources chrétiennes", 232, Cerf, Paris, 1976.

Platon, *Platonis opera*, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1967; trad. rom. coord. P. Creția, C. Noica, Editura Științifică, București, 1974-1993.

PLOTIN, *Enneade* = *Opera*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 vol., Brill, Leiden, 1951-1973; trad. rom. V. Rus, L. Peculea, A. Baumgarten, G. Chindea, M. Vlad, E. Mihai, 3 vol., IRI, București, 2003-2006.

PORFIR, *Comentariul la Parmenide* = *Commentaire sur le Parménide de Platon*, ed. și trad. fr. P. Hadot, în *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, vol. 2, pp. 59-113; trad. rom. G. Chindea, C. Andron, Humanitas, București, 2010.

PROCLUS, *Comentariul la Alcibiade* (*In Platonis Alcibiadem I*) = *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, ed. L.G. Westerink, North Holland, Amsterdam, 1954; *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol., ed. și trad. fr. A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris, 1985-1986.

PROCLUS, *Comentariul la Cratylos* (*In Platonis Cratylum commentaria*) = *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Teubner, Leipzig, 1908.

PROCLUS, *Comentariul la Parmenide* (*In Platonis Parmenidem*) = *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ed. V. Cousin, Durand, Paris, 1864 (republicat în 1961); ed. R. Klibansky, C. Labowsky: *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka*, Warburg Institute, Londra, 1953; *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. engl. G.R. Morrow, J.M. Dillon, Princeton University Press, Princeton, 1987.

PROCLUS, *Comentariul la Republica* (*In Platonis rem publicam commentarii*) = *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol., ed. W. Kroll, Teubner, Leizig, 1899-1901 (republicat în 1965); *Commentaire sur la République*, 3 vol., trad. fr. A.-J. Festugière, Vrin, Paris, 1970.

PROCLUS, *Comentariul la Timaios* (*In Platonis Timaeum commentaria*) = *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vol., ed. E. Diehl, Teubner, Leipzig, 1903-1906 (republicat în 1965); *Commentaire sur le Timée*, 5 vol., trad. fr. A.J. Festugière, Vrin, Paris, 1966-1968.

PROCLUS, *De malorum subsistentia* = *Procli Diadochi tria opuscula*, ed. H. Boese, Walter de Gruyter, Berlin, 1960; *On the Existence of Evils*, trad. engl. C. Steel, J. Opsomer, Cornell University Press, Ithaca/New York, 2003.

PROCLUS, *Elemente de teologie* (*Institutio theologica*) = *The Elements of Theology*, ed. și trad. engl. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992.

PROCLUS, *Teologia platonică* (*Theologia Platonica*) = *Théologie platonicienne*, 6 vol., ed. și trad. fr. H.D. Saffrey și L.G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris, 1968-1997.

TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuirea Psalmilor* = *Interpretatio in Psalmos*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 80.

TEODORET AL CIRULUI, *Vindecarea bolilor elinești* (*Graecarum affectionum curatio*) = *Thérapeutique des maladies helléniques*, 2 vol., ed. P. Canivet, col. „Sources chrétiennes", 57, Cerf, Paris, 1958.

VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh* = *De spiritu sancto*, ed. B. Pruche, col. „Sources chrétiennes", 17 bis, Cerf, Paris, 1968; trad. rom. pr. T. Bodogae, PSB, vol. 12, IBM al BOR, București, 1988.

VASILE CEL MARE, *Epistole* = *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, vol. 1-3, 1957-1966; trad. rom. T. Bodogae, Basilica, București, 2010.

VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron* = *Homiliae in hexaemeron*, ed. S. Giet, col. „Sources chrétiennes", 26 bis, Cerf, Paris, 1968; trad. rom. pr. D. Fecioru, PSB, vol. 17, IBM al BOR, București, 1986.

IV. Studii

ANDIA (1996) = DE ANDIA, Y., *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996.

ANDIA (1997) = DE ANDIA, Y. (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997.

ANDIA (2006) = DE ANDIA, Y., *Denys L'Aréopagite: Tradition et Métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006.

ARTHUR (2006) = ARTHUR, R.A., „Ps.-Dionysius' angelic hierarchy and the *Chaldean oracles*", *Studia Patristica*, 42 (2006), pp. 23-28.

ARTHUR (2008) = ARTHUR, R.A., *Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth-Century Syria*, Ashgate, Aldershot, 2008.

AXINCIUC (2015) = AXINCIUC, M., *Despre ierarhiile divine*, Humanitas, București, 2015.

BEBIS (1974) = BEBIS, S.G., „The Ecclesiastical Hierarchy of Dionysius the Areopagite: A Liturgical Interpretation", *The Greek Orthodox Theological Review*, 19 (2), 1974, pp. 159-75.

BEGGIANI (2004) = BEGGIANI, S.J., „Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius", *Theological Studies*, 57, 2004, pp. 201-223.

BIRIUKOV (2015) = BIRIUKOV, D., „Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite", în M. Knežević (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Sebastian Press, Alhambra, California, 2015, pp. 71-88.

BLACHE (1997) = BLACHE, J., „La Hiérarchie céleste selon Denys l'Aréopagite", în *Les anges et les archanges dans l'art et la société à l'époque préromane et romane*, Association Culturelle de Cuixà, 1997, pp. 261-264.

BRISSON (2018) = BRISSON, L., „The Angels in Proclus: Messengers of the Gods", în J. Dillon și A. Timotin (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Brill, Leiden, 2018, pp. 209-230.

BURNS (2004) = BURNS, D., „Proclus and the Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius", în *Dionysius*, 22 (2004), pp. 111-132.

CASAS (2018) = CASAS, G., „Ontology, Henadology, Angelology. The Neoplatonic Roots of Angelic Hierarchy", în L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Brill, Leiden/ Boston, 2018, pp. 231-269

COAKLEY – STANG (2009) = COAKLEY, S., STANG, Ch.M. (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2009.

COHEN (2010) = COHEN, D., *Formes théologiques et symbolism sacré chez (Pseudo-)Denys l'Aréopagite*, Ousia, Bruxelles, 2010.

CONSTAS (2017) = CONSTAS, M., „Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism", *Analogia*, 2/1 (2017), pp. 1-12.

COOPER (2013) = COOPER, A.G., „Hierarchy, Humility, and Holiness: The Meaning of Ecclesial Ranks According to Dionysius the Areopagite", *Nova et Vetera*, 11 (2013), pp. 649-661.

CRÎȘMĂREANU (2007) = CRÎȘMĂREANU, F., „L'analogie et christologie dans le *Corpus Dionysianum*", *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza" din Iași – Filosofie*, 54 (2007), pp. 28-48.

CURIELLO (2013) = CURIELLO G., „Pseudo-Dionysius and Damascius: An Impossible Identification", *Dionysius*, 31 (2013), pp. 101-116.

DILLON (2014) = DILLON, J., „Dionysius the Areopagite", în S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 111-124.

GAVRILYUK (2008) = GAVRILYUK, P.L., „The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy", *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 707-723.

GERSH (1978) = GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden, 1978.

GOLITZIN (1993) = GOLITZIN, A., „The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?", *Mystics Quarterly*, 19 (1993), pp. 98-114.

GOLITZIN (1994a) = GOLITZIN, A., „Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos and Their Common Roots in Ascetical Tradition", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 38, 1994, pp. 163-190.

GOLITZIN (1994b) = GOLITZIN, A., *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Patriarchal Institute of Patristic Studies, Salonic, 1994.

GOLITZIN (2003) = GOLITZIN, A., „Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism?", *Pro Ecclesia*, 12/2 (2003), pp. 161-212.

GOULD (1989) = GOULD, G., „Ecclesiastical Hierarchy in the Thought of Pseudo-Dionysius", *Studies in Church History*, 26 (1989), pp. 29-41.

HANKEY (1997) = HANKEY, W.J., „Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformation", în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa posterité en orient et en occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 405-438.

HATHAWAY (1969) = HATHAWAY, R.F., *Hierarchy and the Definitions of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, Martinus Nijhoff, Hague, 1969.

HAUKEN (1984) = HAUKEN, A.I., „Incarnation and Hierarchy: The Christ according to Pseudo-Dionysius", *Studia Patristica*, 15 (1984), pp. 317-320.

ICĂ (2012) = ICĂ, I. jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2012.

IVÁNKA (1953) = IVÁNKA, E., „'Teilhaben', 'Hervorgang', und 'Hierarchie' bei Pseudo-Dionysius und bei Proklos (Der 'Neuplatonismus' des Pseudo-Dionysius)", *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, vol. 12, 1953, pp. 153-158.

IVÁNKA (1964) = IVÁNKA, E., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964 [trad. fr. *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, PUF, Paris, 1990].

KLITENIC WEAR – DILON (2007) = KLITENIC WEAR, S., DILLON, J.M., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot/Burlington, 2007.

KUTARNA (2020) = KUTARNA, A., „Hierarchy and Likeness – Ways to Union with God in Pseudo-Dionysius and Aquinas", *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 13 (2020), pp. 189-198.

LASHIER (2006) = LASHIER, J., „The Mediated and Undiluted Divine Light: Hierarchy, Mediation, and the Vision of God in the Works of Dionysius Areopagitica", *Greek Orthodox Theological Review*, 51 (2006), pp. 45-70.

LILLA (1994) = LILLA, S., „Denys l'Aréopagite (Pseudo)", în R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, CNRS, Paris, 1994, pp. 727-742.

LOUTH (1989) = LOUTH, A., *Denys the Areopagite*, Chapman, Londra, 1989.

LOUTH (2008a) = LOUTH, A., „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor", *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 573-583.

LOUTH (2008b) = LOUTH, A., „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas", *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 585-599.

LOUTH (2013) = LOUTH, A., „Symbolism and the angels in Dionysios the Areopagite", *Studia Patristica*, 58 (2013), pp. 109-115.

MAINOLDI (2017) = MAINOLDI, E.S., „The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens", în D. Butorac și D. Layne (eds.), *Proclus and his Legacy*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2017, pp. 199-218.

MAZZUCCHI (2006) = MAZZUCCHI, C.M., „Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης", *Aevum*, 80 (2006), pp. 299-335.

MENELAOU (2017) = MENELAOU, I., „An Analysis of Dionysius' Hierarchy in the *Divine Names* and His Other Works", *Journal of Religious Culture*, 228 (2017), pp. 1-10.

NEIDL (1976) = NEIDL, W.N., *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Habbel, Regensburg, 1976.

NEWHEISER (2013) = NEWHEISER, D., „Eschatology and the Areopagite: Interpreting the Dionysian Hierarchies in Terms of Time", *Studia Patristica*, 68 (2013), pp. 215-221.

O'DALY (1981) = O'DALY, G., „Dionysius Areopagita", în *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 7, 1981, pp. 772-780.

O'MEARA (1975) = O'MEARA, D., *Structures Hiérarchiques dans la Pensée de Plotin: Étude Historique et Interpretative*, Brill, Leiden, 1975.

O'MEARA (1997) = O'MEARA, D., „Evêques et philosophes-rois. Philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys", în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 75-88.

PARKER (2009) = PARKER, M., „Angelic Organization: Hierarchy and the Tyranny of Heaven", *Organization Studies*, 30 (2009), pp. 1281-1299.

PARSONS (1985) = PARSONS, S.G., „The Hierarch in the Pseudo-Dionysius and Its Place in the History of the Christian Priesthood", *Studia Patristica*, 18 (1985), pp. 187-190.

PERL (1994a) = PERL, E., „Symbol, Sacrament, and Hierarchy in St. Dionysios the Areopagite", *Greek Orthodox Theological Review*, 39 (1994), pp. 311-355.

PERL (1994b) = PERL, E., „Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68 (1994), pp. 15-30.

PERL (2003) = PERL, E., „Pseudo-Dionysius", în J.E. Gracia, T.B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford, 2003, pp. 540-549.

PERL (2007) = PERL, E., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY Press, Albany, 2007.

PERL (2010) = PERL, E., „Pseudo-Dionysius the Areopagite", în L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge , vol. II, 2010, pp. 767-787.

PERL (2013) = PERL, E., „Hierarchy and Love in St. Dionysius the Areopagite", în J. Chryssavgis, B.V. Foltz, B. McKibben (eds.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, Fordham University Press, New York, 2013, pp. 23-33.

PERCZEL (1995) = PERCZEL, I., „Denys l'Aréopagite et les hénades de Proclus", *Diotima*, 23 (1995), pp. 71-76.

PERCZEL (2000) = PERCZEL, I., „Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology", în A.-Ph. Segonds, C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven University Press/Les Belles Lettres, Leuven/Paris, 2000, pp. 491-532.

Perczel (2003) = Perczel, I., „God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*", în L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, Peeters, Leuven, 2003, pp. 1193-1209.

Purpura (2018) = Purpura, A., *God, Hierarchy and Power: Orthodox Theologies of Authority from Byzantium*, Fordham University Press, New York, 2018, pp. 19-53.

Riggs (2009) = Riggs, T., „Eros as Hierarchical Principle: A Re-Evaluation of Dionysius' Neoplatonism", *Dionysius*, 27 (2009), pp. 71-96.

Ritter (2005) = Ritter, A.M., „Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus", în R.G. Khoury, J. Halfwassen (eds.), *Platonismus im Orient und Okzident: Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2005, pp. 87-101.

Roques (1949a) = Roques, R., „Note sur la notion de *Theologia* chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite", *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949), pp. 200-212.

Roques (1949b) = Roques, R., „La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 17 (1949), pp. 183-222.

Roques (1950) = Roques, R., „La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys (Suite)", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 18 (1950), pp. 5-44.

Roques (1954a) = Roques, R., *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1954.

Roques (1954b) = Roques, R., „De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys", *Revue d'ascétique et de mystique*, 30 (1954), pp. 268-274.

Roques (1957a) = Roques, R., „Dionysius Areopagita", în *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 3, Hiersemann, Stuttgart, 1957.

Roques (1957b) = Roques, R., „Denys l'Aréopagite (Pseudo-)", în *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 3, Beauchesne, Paris, 1957.

Roques (1957c) = Roques, R., „Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1957), pp. 97-112.

Roques (1961) = Roques, R., „À propos des sources de Pseudo-Denys", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 56 (1961), pp. 449-464.

Rorem (1979) = Rorem, P., „Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysius' Liturgical Theology", *Studia Patristica*, 18 (1979), pp. 543-560.

Rorem (1984) = Rorem, P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.

Rorem (1993) = Rorem, P., *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford University Press, New York, 1993.

Rorem (2005) = Rorem, P., *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2005.

Rorem – Lamoreaux (1998) = Rorem, P., Lamoreaux, J.C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Rutledge (1964) = Rutledge, D.D., *Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys. An Introduction*, Alba House, New York, 1964.

Saffrey (1966) = Saffrey, H.D., „Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus", *Studia Patristica*, 9 (1966), pp. 98-105 [republicat în H.D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990, pp. 227-234].

Saffrey (1998) = Saffrey, H.D., „Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus", în J. Hamesse, L.E. Boyle (eds.), *Roma magistra mundi. Itineraria culturae medievalis*, FIDEM, Louvain-la-Neuve, 1998, pp. 791-810 [republicat în H.D. Saffrey, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 2000, pp. 239-252].

Schäfer (2006) = Schäfer, Ch., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden, 2006.

Schomakers (2008) = Schomakers, B., „The Nature of Distance: Neoplatonic and Dionysian Versions of Negative Theology", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82 (2008), pp. 593-618.

Sells (1994) = Sells, M., *Mystical Languages of Unsaying*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Semmelroth (1953) = Semmelroth, O., „Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita", *Scholastik*, 28 (1953), pp. 481-503.

Semmelroth (1954) = Semmelroth, O., „Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht", *Scholastik*, 29 (1954), pp. 24-52.

Shaw (1999) = Shaw, G., „Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", *Journal of Early Christian Studies*, 7/4 (1999), pp. 573-599.

Sheldon-Williams (1964-1965) = Sheldon-Williams, I.P., „The *Ecclesiastical Hierarchy* of Pseudo-Dionysius", *Downside Review*, 82 (1964), pp. 293-302, și *Downside Review*, 83 (1965), pp. 20-31.

Sheldon-Williams (1972) = Sheldon-Williams, I.P., „Henads and Angels: Proclus and the ps.-Dionysius", *Studia Patristica*, 1/2 (1972), pp. 65-71.

Siassos (1995) = Siassos, L., „Le champ ontologique de l'apparition du mal chez Proclus et Dionys", *Diotima*, 23 (1995), pp. 43-45.

Stamatellos (2011) = Stamatellos, G., „Plotinus' Angeletics: A Neoplatonic Message Theory", în R. Capurro și J. Holgate (eds.), *Messages and Messengers – Von Boten Und Botschaften*, Fink Verlag, München, 2011, pp. 125-134.

Stang (2009) = Stang, C.M., „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym", în S. Coakley, C.M. Stang (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2009, pp. 11-25.

Stang (2012) = Stang, C.M., *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. „No Longer I"*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Stang (2012) = Stang, C., „The Beginning and End of All Hierarchy", în Z. Guiliano, Ch.M. Stang (eds.), *The Open Body*, Peter Lang, New York/Berna/Berlin/Bruxelles/Frankfurt am Main/Oxford/Viena, 2012, pp. 103-124.

Steel (1997) = Steel, C., „Proclus et Denys: l'existence du mal", în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 98-116.

Stiglmayr (1894-1895) = Stiglmayr, J., „Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649: Ein zweiter Beitrag zur Dionysios–Frage", *Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnastums an der Stella matutina zu Feldkirch*, 4 (1894-1895), pp. 3-96.

Stiglmayr (1895) = Stiglmayr, J., „Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", *Historisches Jahrbuch*, 16 (1895), pp. 253-273 și 721-748.

Stiglmayr (1898) = Stiglmayr, J., „Über die Termini Hierarch und Hierarchie", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 22 (1898), pp. 180-187.

Stock (2008) = Stock, W., *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2008.

Strothmann (1977-1978) = Strothmann, W., *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift „De ecclesiastica hierarchia" des pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1977-1978.

Suchla (2008) = Suchla, B.R., *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Herder, Freiburg, 2008.

Tătaru-Cazaban (2017) = Tătaru-Cazaban, B., *Corpul îngerilor. Fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cerești*, Humanitas, București, 2017.

Terezis (2002) = Terezis, C., „Notizen zum Begriff ›Hierarchie‹ bei Proklos", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 7 (2002), pp. 219-226.

Théry (1922) = Théry, G., „Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazen sur la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys?", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 11 (1922), pp. 61-81.

Timotin (2011) = Timotin, A., *La démonologie platonicienne: Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden/Boston, 2011.

Trouillard (1955) = Trouillard, J., „Le cosmos du Pseudo-Denys", *Revue de théologie et de philosophie*, 5 (1955), pp. 51-57.

Trouillard (1981) = Trouillard, J., „Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne", *Néoplatonisme: Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, Fontenay aux Roses, 1981, pp. 1-30.

Turner (2008) = Turner, D., „Dionysius and some Late Medieval Mystical Theologians of Northern Europe", *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 651-665.

Van Den Daele (1941) = Van Den Daele, A., *Indices Pseudo-Dionysiani*, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1941.

Vasilakis (2017) = Vasilakis, D., „Dionysius versus Proclus", *Studia Patristica*, 96 (2017), pp. 407-418.

Vasilakis (2019) = Vasilakis, D., „On the Meaning of Hierarchy in Dionysius the Areopagite", în P.G. Pavlos, L.F. Janby, E.K. Emilsson, T. Tollefsen (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, Routledge, New York, 2019, pp. 181-200.

Verdier (2006) = Verdier, N., „Hierarchy: A Short History of a Word in Western Thought", în D. Pumain (ed.), *Hierarchy in Natural and Social Sciences*, Springer, Dordrecht, 2006, pp. 13-38.

Vlad (2017) = Vlad, M., „Denys l'Aréopagite et l'image divine: Symbole, empreinte, statue", în K. Mitalaité, A. Vasiliu (eds.), *L'icône dans la pensée et dans l'art*, Brepols, Turnhout, 2017, pp. 67-92.

VLAD (2017) = VLAD, M., „Parler de Dieu et parler à Dieu: Damascius et Denys l'Aréopagite sur le rôle de la discursivité", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 64/2 (2017), pp. 395-412.

VLAD (2018) = VLAD, M., „Dionysius the Areopagite on Angels: Self-constitution versus Constituting Gifts", în L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Brill, Leiden/Boston, 2018, pp. 269-290.

VOGEL (1981) = VOGEL, C.J. de, „Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel", *Vigiliae Christianae*, 35 (1981), pp. 57-81.

WESCHE (1989) = WESCHE, K.P., „Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33 (1989), pp. 53-73.

Glosar

ἄβατος = inaccesibil
ἀβλαβῶς = nevătămător
ἀδάπανος = necheltuit
ἄδεκτος = care nu primește
ἀγαθοειδής = conform binelui, de forma binelui
ἀγαθοπρεπῶς = adecvat binelui
ἀγαθότης = bunătate
ἄγαλμα = statuie, imagine
ἀγαπητός = îndrăgit
ἀγγελικός = îngeresc
ἀγγέλλω = a vesti
ἀγγελοπρεπῶς = în mod adecvat îngerilor
ἄγγελος = înger
ἅγιος = sfânt
ἀγλαΐα = splendoare
ἄγνοια = ignoranță
ἁγνός = curat
ἁγνότης = curăție
ἄγνωστος = necunoscut
ἀδάμαστος = neînvins
ἀδιάλυτος = indisolubil
ἀεί = mereu
ἀεικινησία = mișcare veșnică
αἴγλη = splendoare
ἀΐδιος = etern
αἴσθησις = senzație
αἰσθητός = sensibil
αἰτία = cauză
αἴτιος = cauzator
αἰώνιος = veșnic
ἀκατάληκτος = neîncetat
ἀκατάληπτος = intangibil
ἀκατάσειστος = nezdruncinat
ἀκηλίδωτος = fără pată
ἀκίνητος = nemișcat
ἀκλινής = neclintit
ἀκμαῖος = viguros
ἀκρατής = nestăpânit
ἀκρότης = culme
ἀκτίς = rază
ἀλαμπής = sumbru
ἀλογία = iraționalitate
ἄλογος = irațional
ἁμαρτία = greșeală
ἀμείλικτος = neslăbit
ἀμείωτος = neîmpuținat
ἀμέλει = fără îndoială
ἀμέσως = în mod nemijlocit
ἀμετάβολος = netransformat
ἀμετάπτωτος = neslăbit
ἀμιγής = neamestecat
ἀμυδρός = slab
ἀμφιέννυμι = a îmbrăca
ἀναβοάω = a striga
ἀναγράφω = a descrie
ἀνάγω = a înălța
ἀναγωγή = înălțare
ἀναγωγικῶς = în maniera înălțării
ἀναζωπυρέω = a înflăcăra

ἀνακάθαρσις = clarificare, purificare
ἀνακαλύπτω = a dezvălui
ἀνάκλησις = rechemare
ἀνάκλῐσις = așezământ
ἀναλάμπω = a se aprinde
ἀναλαμβάνω = a înălța
ἀναλλοίωτος = neschimbător
ἀναλογία = proporție, măsură
ἀνάλογος = proporțional, după măsură
ἀναλυτικός = detaliat
ἀνάνευσις = urcare
ἀνανεύω = a ridica privirea
ἀνάπλασις = reconfigurare
ἀναπλόω = a simplifica
ἀνάπτυξις = explicare
ἀνάρμοστος = nepotrivite
ἀνάτασις = întindere, ascensiune
ἀνατατικός = ascendent
ἀνατείνω = a trage în sus
ἀνατίθημι = a atribui
ἀναφαίνω = a descoperi, a arăta
ἀναχώρησις = izolare, retragere
ἀνέκλειπτος = neîntrerupt
ἀνεκπομπεύτως = neexteriorizat
ἀνεμπόδιστος = nestingherit
ἀνενδεής = fără lipsă
ἀνένδοτος = neînfrânt
ἀνεπίστροφος = neabătut
ἀνεπιτηδειότης = inabilitate
ἀνεύθυνος = nevinovat
ἀνευρύνω = a lărgi
ἀνθρωποπρεπής = potrivit oamenilor
ἀνίερος = profan
ἀνόητος = inconceptibil
ἀνόμοιος = neasemănător
ἀνομοιότης = neasemănare
ἀντιληπτικός = care poate înțelege
ἀντίτυπος = rigid
ἀνωφερής = care se îndreaptă în sus, care tinde în sus
ἀξία = merit
ἀόρατος = invizibil
ἀοριστία = nedeterminare
ἀπάθεια = nepătimire
ἀπαθής = nepătimitor
ἀπαλός = moale
ἀπαράλλακτος = neschimbat
ἀπαρατηρήτως = fără excepție
ἀπεικόνισμα = imagine
ἄπειρος = infinit
ἀπεμφαῖνον = necorespunzător
ἀπερικάλυπτος = netăinuit
ἀπερίληπτος = necuprins
ἀπήχημα = ecou
ἁπλότης = simplitate
ἀποδιαστέλλω = a separa, a distinge
ἀποκαλύπτω = a dezvălui
ἀποκρύπτω = a ascunde
ἀπολείπω = a părăsi
ἀπόλυτος = absolut
ἀπονέμω = a atribui, a distribui, a împărți
ἀποπεράτωσις = margine
ἀποπληρόω = a împlini
ἀποπλήρωσις = plenitudine
ἀποτελέω = a desăvârși
ἀποτυπόομαι = a amprenta
ἀπόφασις = negație
ἄπτωτος = neclintit
ἀρετή = virtute
ἁρμονία = armonie
ἀρρενωπός = bărbătesc
ἀρρεπής = ferm
ἄῤῥητον = indicibil
ἀρχαί = începătorii
ἀρχέτυπος = model
ἀρχή = principiu, început

ἀρχίθεος = arhi-dumnezeu
ἀρχικός = principial
ἀρχίφωτος = principiul luminii
ἀσύγκριτος = incomparabil
ἀσύγχυτος = neconfundat
ἀσύμφυρτος = necontopit
ἄσχετος = absolut, nestăvilit
ἀσχημάτιστος = nefigurabil
ἀτελής = imperfect
ἄτοπος = absurd
ἀτρεμής = netremurător
ἄτρεπτος = imuabil
ἀτύπωτος = neamprentat
αὐγή = strălucire
αὐτεξουσιότης = liber-arbitru
αὐτοεῖναι = ființa în sine
αὐτοτελεταρχία = principiul însuși al desăvârșirii
αὐτοτελής = desăvârșit în sine
αὐτοκρατητικόν = stăpânitor deplin
αὐτοφανής = care strălucește de la sine
ἀφανής = nevăzut
ἄφθεγκτος = negrăit, inexprimabil
ἄφθονος = generos
ἀφιερόω = a dedica, a consacra
ἀφομοίωσις = asemănare
ἄχραντος = neîntinat
ἀχώρητος = necuprins
βέβηλος = profan
βουλή = decizie
γίγνομαι = a se naște
γνῶσις = cunoaștere
γονιμοποιόν = fecund
γόνιμος = generator
γονιμότης = fecunditate
δεκτικός = primitor
δευτεροφανῶς = cu o strălucire secundă
δημιουργός = făuritor
διαγνωστικός = care poate distinge
διαγράφω = a descrie
διαδίδωμι = a răspândi
διάδοσις = răspândire
διαιρετικός = care divide
διαιρετός = divizat
διαιρέω = a diviza
διακεκριμένως = în mod distinct
διακόσμησις = dispunere
διακριτικός = care distinge
διάπλασις = configurare
διαπλάσσω = a configura
διαπορέω= a se interesa
διαπορθμεύω = a comunica
διασάφησις = explicare
διασπείρω = a distribui
διάταξις = ordonare
διατηρέω= a conserva
διαύγεια = limpezime
διαφοιτάω = a trece prin
διαφυλάσσω = a păstra
διειδής = transparent
διεξοδικός = detaliat
διήκω = a se întinde
δόξα = slavă
δραστήριος = activ
δύναμις = putere
δυσμορφία = diformitate
ἐγγύτης = apropiere
ἐγχειρίζω = a încredința
εἶδος = formă
εἰκονογραφία = descriere în imagini
εἰκών = imagine
εἰσδέχομαι = a primi
εἰσηγέομαι = a instrui
ἐκβεβηκώς = sustras
ἐκβλύζω = a țâșni
ἐκπύρωσις = aprindere
ἐκτύπωμα = amprentă

ἐκφαίνω = a manifesta, a revela
ἔκφανσις = manifestare
ἐκφαντορία = revelaţie
ἐκφαντορικός = revelator
ἐλλάμπω = a ilumina
ἔλλαμψις = iluminare
ἐμπαθής = pătimaş
ἐμπρηστής = arzător
ἐμπύριος = incandescent
ἐμφαίνω = a manifesta, a indica
ἐμφανής = manifest, vizibil
ἐμφέρεια = similaritate
ἐναργής = evident
ἐναρμόνιος = armonios, în acord
ἑνάς = unitate
ἐνέργεια = acţiune, activitate
ἔνθεος = inspirat de Dumnezeu
ἑνικός = singular
ἑνοειδής = unitar
ἑνοποιός = unificator
ἑνότης = unime
ἕνωσις = unire
ἐξασθενέω = a fi slab
ἐξῃρημένος = transcendent
ἕξις = condiţie, stare
ἐξουσία = stăpânie
ἐξουσιαρχία = principiul stăpânirii
ἐπιθυμία = dorinţă
ἐπικαλέω = a invoca
ἐπικρατέω = a domina
ἐπίπνοια = insuflare
ἐπιστασία = purtare de grijă
ἐπιστατέω = a cârmui, a sta în fruntea
ἐπιστήμη = ştiinţă
ἐπιστρέφω = a întoarce
ἐπιστροφή = întoarcere
ἐπιτελέω = a împlini
ἐπιτηδειότης = aptitudine
ἐπιφάνεια = manifestare
ἐπιφοίτησις = intervenţie
ἐποπτεύω = a contempla
ἐπωνυμία = denumire
ἐραστός = iubit
ἔρευνα = cercetare
ἔρως = iubire
ἑστίασις = ospăţ
ἐσχατιά = extremă
εὐκοσμία = buna-rânduire
εὔκοσμος = bine-rânduit
εὐλάβεια = reţinere
εὐπάθεια = bunăstare
εὐπρέπεια = frumuseţe
εὐταξία = buna ordine
εὐχαριστία = mulţumire
εὔχομαι = a se ruga
εὐωδία = mireasmă
ἔφεσις = dorinţă
ἐφετός = dorit
ἐφίημι = a dori, a tinde spre
ἐφικτός = posibil
ζωτικός = vital
ἡγεμονία = conducere
ἡγεμών = conducător
ἡσυχία = linişte
θέαμα = privelişte
θεαρχία = tearhie
θεαρχικός = tearhic
θεῖος = divin
θειωδῶς = în mod divin
θεμελιωτικόν = caracterul întemeietor
θεμιτός = permis
θεοδοχία = primirea lui Dumnezeu
θεοδόχος = primitor de Dumnezeu
θεοείδεια = caracterul dumnezeiesc
θεοειδής = dumnezeiesc
θεολογία = teologie

θεομίμητον = imitarea lui Dumnezeu
θεοπλαστία = plăsmuire dumnezeiască
θεοποιός = îndumnezeitor
θεοπρεπῶς = adecvat lui Dumnezeu
θεόσοφος = înţelept în cele dumnezeieşti
θεότης = dumnezeire
θεουργία = lucrare divină
θεοφάνεια = teofanie
θέσις = atribuire
θεσμός = regulă
θεσμοθεσία = reglementare
θεωρητικός = contemplativ
θεωρία = contemplare
θέωσις = îndumnezeire
θεωτικός = îndumnezeitor
θιασώτης = membru
θρεπτικός = care hrăneşte
θυμός = mânie
ἰδιότης = proprietate
ἵδρυσις = aşezare, situare
ἱδρύω = a aşeza, a situa
ἱεραρχέω = a iniţia în ierarhie
ἱεράρχης = ierarh
ἱεραρχία = ierarhie
ἱερατικός = preoţesc
ἱερογραφία = descriere sacră
ἱερεύς = preot
ἱεροθεσία = sacra-instituire
ἱεροπλαστία = sacra-configurare
ἱεροπρεπῶς = adecvat celor sacre
ἱερός = sacru
ἱεροτελεστής = desăvârşitor în cele sacre
ἱεροτύπος = amprentare sacră
ἱερουργέω = a lucra în mod sacru
ἱερουργία = ierurgie, lucrare sacră
ἱερουργός = sacru lucrător
ἱέρωσις = sacralitate
ἴχνος = urmă
καθαρός = pur
καθαρότης = puritate
κάθαρσις = purificare
καθηγεμών = învăţător
καθιερόω = a consacra
καλλονή = frumuseţe
καλλοποιός = făcător de frumos
καλός = frumos
καταδεής = inferior, lipsit de
κατακλίνω = a se înclina
κατάφασις = afirmaţie
κλεινός = renumit
κοινωνέω = a comunica, a fi în comuniune
κοινωνία = comuniune
κόσμος = lume
κρύφιος = ascuns
κρυφιότης = ascundere
κυριαρχία = principiul domniei
κυριότης = domnie
λαμπρός = lucitor
λαμπρότης = lucire
λειτουργέω = a sluji
λόγια = scripturi
λογιότης = elocvenţă
λόγος = raţiune, cuvânt
μαρμαρυγή = sclipire
μέθεξις = participare
μένω = a rămâne
μερίζω = a diviza
μέσος = intermediar
μεσότης = mijloc
μετάδοσις = transmitere
μετουσία = părtăşie
μετοχή = participare
μέτοχος = participant
μίμησις = imitare

μολυσμός = pângărire
μονή = rămânere
μορφή = formă
μορφοποιΐα = alcătuire de forme
μόρφωσις = înfățișare
μύησις = inițiere
μυσταγωγέω = a iniția
μυστήριον = taină
μύστης = inițiator
μυστικός = mistic
μύω = a iniția
νοερός = intelectiv, înțelegător, inteligent
νόησις = gândire
νοητός = inteligibil
νόμος = lege
ὁλικός = în întregime, în mod deplin
ὅλος = întreg, deplin
ὁλότης = deplinătate
ὁμοειδής = de aceeași formă
ὁμοίωσις = asemănare
ὁμοταγής = de același rang
ὄν = ființare, ceea ce este
ὄνομα = nume
ὄντως = cu adevărat
ὅρασις = viziune, vedere
ὄρεξις = poftă
ὁρίζω = stabili
ὅρος = definiție
ὅσιος = pios, cuvios
παμφαής = cu totul strălucitor
παντελής = complet
παντοκράτωρ = atotputernic
παράγω = a produce
παράδειγμα = model, exemplu
παραδίδωμι = a transmite
παράδοσις = tradiție
παραπέτασμα = văl
παράτασιν = extindere
πατρικός = patern
περάτωσις = margine
περικαλύπτω = a tăinui
περιληπτικός = care cuprinde, cuprinzător
περιουσία = abundență
περιστέλλω = a înveli
περιτίθημι = a conferi
πλάνη = rătăcire
πλάτος = lărgime
πλάττω = a configura
πλῆθος = mulțime
πληθύω = a multiplica
πλήρης = plin, deplin
πλησιάζω = a se apropia
ποικιλία = diversitate
πολλαπλασιάζω = a multiplica
πυρώδης = de foc
πρεσβεύω = a onora, a venera
πρέσβυς = venerabil
προνοέω = a providenția
πρόνοια = providență
πρόοδος = procesiune
προσαγωγή = acces
προσεχής = aproape
προσπάθεια = atașament pătimaș
πρόσυλος = înclinat spre materie
προτέλειος = anterior desăvârșirii
πρωτόδοτος = dat în mod primordial
πρωτουργός = primordial, întâi-lucrător
πρωτοφανής = care strălucește în mod primordial
πυρώδης = înfocat
σεβασμία = venerație
σιγή = tăcere
σκοπός = scop
σοφία = înțelepciune
σοφοποιός = înțelepțitor

στέρησις = privație
συγγενής = înrudit
σύγκρασις = combinare
σύγχυσις = confuzie
σύμμικτος = compus
σύμφυρσις = contopire
συμφυῶς = de aceeași natură
συμφωνία = consonanță
συνάγω = a strânge
συναγωγή = strângere-laolaltă
συναγωγός = unitiv, care strânge laolaltă
συνάπτω = a intra în contact
συνεκτικός = coeziv
συνελίσσω = a concentra
συνεργία = împreună-lucrare
συνεργός = împreună-lucrător
σύνεσις = înțelegere
σύνθεσις = compunere
συνοχή = coeziune
συντονία = încordare
σχῆμα = figură
σχηματίζω = a figura
σωματοποιΐα = reprezentare corporală
σωτηρία = mântuire
τάγμα = tagmă
ταὐτότης = identitate
ταξιαρχία = principiul ordinii
τάξις = ordine
τέλειος = desăvârșit
τελειότης = desăvârșire
τελειόω = a desăvârși
τελείωσις = desăvârșire
τελειωτικός = desăvârșitor
τελεσιουργέω = a aduce la desăvârșire
τελεσιουργός = care aduce la desăvârșire
τελεταρχία = principiul desăvârșirii
τελεταρχικός = care este principiul desăvârșirii
τελετουργέω = a săvârși
τελευταῖος = ultim
τέλος = scop, sfârșit
τιμάω = a onora
τριαδικός = treimic
τριάς = trinitate
τριφανής = în trei străluciri
τύπος = amprentare
τυποπλαστία = configurarea-amprentată
τυπωτικός = amprentat
υἱότης = filiație
ὑμνέω = a lăuda
ὕμνος = imn
ὑμνολογία = imnologie
ὑμνῳδία = cântare de laudă
ὕπαρξις = subzistență
ὑπάρχω = a subzista
ὑπεράρχιος = supra-principial
ὑπερέχω = a depăși
ὑπεριδρύω = a fi așezat deasupra
ὑπέρκειμαι = a sta mai presus
ὑπερκείμενος = superior, care stă mai presus
ὑπερκόσμιος = supra-lumesc
ὑπερουράνιος = supra-ceresc
ὑπερούσιος = supra-ființial
ὑπεροχή = preeminență
ὑπερπλήρης = supra-plin
ὑπέρτατος = suprem
ὑπέρτερος = superior
ὑπερφυής = supra-firesc
ὑπερχέω = a supra-revărsa
ὑποδοχή = receptare
ὑποκείμενον = substrat

ὑποπέζιος = inferior
ὑποτύπωσις = schiță
ὑποφήτης = interpret
ὑφειμένος = subordonat
ὕφεσις = aplecare
ὑφηγέομαι = a conduce, a indica
ὑψηλός = înalt
φανός = strălucitor
φαντασία = reprezentare
φιλοθεάμων = care iubește priveliștile
φοιτάω = a veni în, a trece prin
φρουρητικός = protector, veghetor
φωταγωγέω = a aduce lumina
φωτίζω = a lumina
φωτισμός = luminare
φωτιστικός = luminător
φωτοδοσία = dar de lumină
φωτοειδής = luminos
φωτοφάνεια = manifestare de lumină
χειραγωγία = călăuzire
χειραγωγός = călăuzitor
χορηγός = dătător
χύσις = revărsare
χωρέω = a pătrunde
ὡραιότης = frumusețe

Cuprins